Julius Evola

EL CAMINO DEL CINABRIO

Ediciones Heracles

Hecho el depósito que marca la Ley
Buenos Aires - Noviembre de 1997
(Impreso en la Argentina)

© Ediciones Heracles, 1998

Traducción del italiano y estudio preliminar a cargo del
Lic. Marcos Ghio

Ilustración de portada:

Edición patrocinada por el
Centro de Estudios Evolianos
Casilla de Correo Nş 92
CP (1425) Suc. 25 - Buenos Aires

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

PRESENTACIÓN

La obra que a continuación presentamos se trata del último libro escrito por JULIUS EVOLA, en la ciudad de Roma en 1972, dos años antes de morir. Este texto tiene una significativa importancia pues en el mismo nuestro autor relata en forma sistemática y sucesiva todos los distintos momentos de su trayectoria intelectual, los que darían lugar a sus diferentes trabajos. Casi como una herencia espiritual EVOLA ha querido pues brindarnos una guía para poder comprender la totalidad de sus escritos, incluso los pertenecientes a los períodos en los cuales, como por ejemplo durante la época juvenil del dadaísmo, aparentemente nos encontraríamos con producciones antagónicas respecto de su estilo y línea esencial de pensamiento.

Pero además EVOLA ha querido ver en su evolución intelectual no solamente un verdadero y propio sentido último, sino más aun una elección trascendental por la cual en sus distintas etapas él fue elaborándose y abriéndose un camino en función de una cierta intencionalidad no conciente en sus primeros momentos. Así pues, ante la postura que ha venido a primar en Occidente en el sentido de que la existencia no es algo querido ni elegido, sino dado por otro con independencia de la propia voluntad –y aquí concuerdan las posturas más contrastantes, desde el existencialismo ateo hasta el cristianismo convencional– EVOLA vislumbra la doctrina opuesta existente en lo más profundo de la Tradición, sea en Oriente con el BUDDHA, como en Occidente, principalmente con PLOTINO, en el sentido de que la existencia es algo querido y elegido y que obedece por lo tanto al intento de querer cumplir con un desafío: la conquista de la inmortalidad a través de un combate heroico en contra de las fuerzas del caos y de la muerte. Por ello, en el análisis que el autor realiza de sus distintas etapas espirituales, trata de ver en las mismas en qué sentido y de qué forma tal fin ha tratado de desarrollarse.

Desde su temprana juventud dos fuerzas por igual, las predominantes en el ambiente italiano en que le tocó vivir, operaron ante él como aquellas resistencias caóticas ante las cuales el debía enfrentarse. Por un lado la Italia laica y burguesa, es decir el espíritu abiertamente moderno hoy

imperante y triunfante por doquier, pero por otro también el catolicismo oficial, güelfo y conformista, que operaba y aun hoy opera como una falsa alternativa dentro del mismo contexto de la modernidad. En esta primera etapa, marcada por el magnicidio de la primera guerra mundial, en la que le tocara participar, será decisorio para él el conocimiento de un pensador, prematuramente fallecido, CARLOS MICHELSTADTER, en el cual ve perfilarse una opción ante estos dos tipos de fuerzas mencionadas, aquellas que, obedeciendo a una intencionalidad más profunda conducían al hombre hacia la conquista de la inmortalidad y las que por el contrario lo asentaban en el mundo del cambio y de la muerte. La disyunción entre hombres **retóricos** y **persuadidos** formulada por primera vez por MICHELSTAEDTER allá por las primeras décadas de este siglo perfila por vez primera la que más tarde en su obra más madura, *Rebelión contra el mundo moderno*, enfrentaría a su vez a dos tipos de hombre y consecuentemente de civilización, lo **moderno** y lo **tradicional**. Pues bien, ¿cuál sería la diferencia entre ambos? En que los primeros se caracterizan por la dependencia, por buscar en otro su propio significado y no en sí mismos. Dicha misma disyuntiva se formulará más tarde también en la etapa propiamente filosófica de EVOLA, la del **Individuo absoluto**. Aquí hay nuevamente dos tipos de hombre, aquellos que se disuleven en modo animal en la propia especie y los que en cambio son libres, que buscan trascender lo meramente "humano", social y colectivo, para erguirse en las esferas del espíritu.

La medida difícil, cual ha sido elegir vivir en un mundo en ruinas, tal el título de una de las últimas obras del autor, ha exigido también no sólo una lectura atenta respecto del significado de lo hecho, sino además y principalmente, lo que le corresponde hacer para la conquista heroica de la inmotalidad a un hombre diferenciado. Aquí subyace la última intuición genial de EVOLA en una de sus últimas obras, también analizadas aquí por el autor, *Cabalgar el Tigre*. Se trata de hacer en modo tal que aquello contra lo cual no podemos, en tanto supera en un todo nuestras posibilidades, tampoco pueda sobre nosotros, y más aun que seamos capaces en última instancia de controlarlo. Lograr sobrevivir en un mundo en ruinas manteniéndose aferrado sin claudicar en los propios principios, es pues el acto heroico por excelencia.

Podemos agregar también en este breve prólogo, elaborado por alguien que se ha propuesto divulgar de cualquier forma, en un mundo en ruinas, y

en sordera intelectual, lo que es la obra de EVOLA, que en todo el relato del significado de sus actos hay un punto en el cual nuestro autor reconoce no haber podido hallar un significado último. Es cuando se refire a aquel terrible accidente que signará su vida en la madurez cuando en 1945, finalizando la guerra, víctima de un bombardeo quedará inválido de por vida, prostrado en una silla de ruedas. Nuestro autor reconoce no haber podido encontrar una razón a tal hecho y que incluso lo solicitó a RENÉ GUÉNON una respuesta al mismo y que aquel le insinuó la posibilidad de haber padecido una brujería, tal como a él mismo le sucediera en Egipto con una misteriosa artritis producida por un sortilegio, de la cual pudo finalmente liberarse. Si bien manifiesta no estar totalmente convencido de tal explicación, ya que considera que, debido al estado de solidificación del mundo, cada vez más se ha cerrado el hiato existente entre lo sutil y lo material y por lo tanto sería muy poco lo que podrían tales fuerzas, sin embargo no debe descartarse que tal posibilidad existe en cambio en aquellas personas que han mantenido abierta esa otra dimensión, siendo ellos mayormente vícitimas posibles de tales influjos que el hombre común. Era lo que antiguamente sucedía con los grandes místicos los cuales, por atravesar las esferas sutiles en su camino de elevación espiritual, estaban más al alcance directo de las fuerzas maléficas y padecían mayormente sus influjos. Por ello el hombre tradicional debe más que nunca buscar adecuadas defensas ante los mismos.

Por último, y porque no queremos extendernos demasiado ante una obra que habla por sí misma, digamos que es un orgullo para nosotros presentarla al público de habla hispana y que lo hacemos como acto de homenaje y recordatorio del centenario de nuestro gran Maestro. Hubiéramos querido explicar las causas por las que EVOLA tituló a este libro como *El camino del cinabrio*, pero nos resultó imposible conocer sus razones últimas, justamente porque Evola nunca explicó el contenido de esta obra como lo hizo en cambio con las otras a través de ésta que persentamos ahora. Digamos sencillamente, aunque no nos satisface la explicación, que el cinabrio se trata de un mineral usado por los alquimistas de color rojo intenso y que posiblemente esté indicando con el mismo el sentido heroico de la conquista de la inmortalidad, que es el oro buscado a través del azufre.

INTRODUCCIÓN

Las páginas que habré de escribir tienen una cierta razón de ser en la eventualidad de que un día la obra desarrollada por mí en el transcurso de ocho lustros sea objeto de una atención diferente de la que en general en Italia le ha sido concedida hasta la fecha.

Tal eventualidad se aparece como sumamente problemática, dado el estado actual de las cosas y el clima cultural y político-social que puede preverse también para el futuro. De cualquier forma, el intento es aquí el de proveer una guía a quien, interesándose retrospectivamente en el conjunto de mis escritos y de mi actividad, quisiera orientarse y establecer lo que en ella puede tener un significado no tan sólo personal o episódico.

Tal eventual examen podrá hallar algunas dificultades. En primer lugar, se tendrán enfrente libros escritos por mí en diferentes períodos: de modo tal que, si no se considera su ubicación en el tiempo, ellos podrán dar la impresión de divergencias sumamente notables. Ya por este solo aspecto una guía resulta necesaria.

Como segundo y más importante punto, en mi actividad, que ha tenido diferentes fases y que se ha aplicado a diferentes dominios, lo esencial tiene necesidad de ser separado de lo accesorio, y en especial en los libros juveniles es conveniente tener en cuenta una preparación necesariamente incompleta e influencias del ambiente cultural tan sólo a posteriori eliminadas y en forma paulatina, gracias a una mayor madurez.

En general es necesario considerar el hecho de que en gran medida yo he debido abrirme solo el camino. No he tenido la ayuda inapreciable de la que, en otros tiempos y en un ambiente diferente, pudo usufructuar, durante el desarrollo de una análoga actividad, quien desde el comienzo estaba directamente vinculado a una tradición viviente. Casi como un perdido, he debido buscar de volver a conectarme con mis propios medios con un ejército que se alejaba, muchas veces atravesando tierras desconfiables y peligrosas y habiéndose establecido un vínculo positivo sólo a partir de un determinado período. En su parte esencial y válida lo que he sentido tener que expresar y afirmar pertenece en

efecto a un mundo diferente de aquel en el cual me he encontrado viviendo. Así en un primer momento lo que me guió ha sido sólo una orientación congénita; la clarificación y la precisión de la ideas y de los fines han acontecido en forma sucesiva, con la ampliación de mis experiencias y de mis conocimientos.

I

EL TRASFONDO PERSONAL Y LAS PRIMERAS EXPERIENCIAS

Para proveer una guía a través de mis escritos lo mejor es, por lo tanto, hablar sucintamente de su génesis, de sus premisas y de las intenciones que hemos tenido al escribirlos. Si por las circunstancias deberemos hacer algunas referencias autobiográficas, diremos que las mismas serán réducidas al mínimo indispensable y servirán más que nada para explicar lo que en mis libros posee un carácter no relevante. En general, será oportuno indicar enseguida lo que se puede llamar como mi "ecuación personal", haciendo sin embargo la siguiente observación.

FICHTE dijo en su momento que, de acuerdo a lo que se es, se profesa una determinada filosofía, y las "condicionalidades sociales", el denominado *back-ground* individual, la "posicionalidad" y cosas similares han adquirido actualmente un rol de relieve en una cierta crítica contemporánea. Sobre esto hay que hacer algunas reservas. Asumir exclusivamente tales criterios puede resultar legítimo solamente en el caso de que lo que una persona piensa, cree, escribe y hace tenga un carácter puramente individual. Ésta es más bien la situación de casi todos los autores de nuestros tiempos; pero no está dicho que no puedan presentarse casos más complejos, en relación a los cuales tal modo de ver y de explicar resulta inadecuado y superficial. Puede también darse la circunstancia de que una determinada "ecuación" o disposición personal actúe como condición respecto de una causa ocasional, como un medio, en sí contingente, el cual ha permitido expresarse también a contenidos que en sí mismos van más allá del individuo (no siendo necesario siquiera que éste se dé cuenta de ello). Para esclarecer la idea valga esta analogía : al tener que hacer bombardear una ciudad se aparecerá como evidente la oportunidad práctica de utilizar a quien, como individuo, tenga disposiciones destructivas y no humanitarias

y filantrópicas; entonces la disposición concordará con el fin, sin que sin embargo esto nos diga algo en relación al eventual carácter superior de este último.

Tal es el papel que en algunos casos la ecuación personal puede tener en el mismo campo intelectual y espiritual. Puesto entonces esto como premisa digamos que, en relación a mi ecuación personal, dos disposiciones parecen caracterizar mi naturaleza. La primera ha sido un impulso hacia la trascendencia, impulso que se manifestó desde los mismos comienzos de mi juventud. Como consecuencia, desde mucho tiempo ha sido propio de mí un cierto desapego de lo humano. Hay quien reputó que tal disposición procedía de un recuerdo residual antes del nacimiento. Éste es también el sentimiento que yo tuve. Sólo después de que dejara atrás el plano de las experiencias estéticas y filosóficas, el impulso mencionado se manifestó en su forma auténtica. Pero ya antes había acontecido que alguien, que en cuestiones de tal tipo tenía una competencia específica, se sorprendiera al hallar en mí, aun en germen, respecto de esto, la orientación que generalmente no deriva de teorías, sino de la mutación de estado causada por ciertas operaciones de las que luego hablaré en varias oportunidades.

Así pues podría hablar de una línea preexistente, o escondida herencia que, en el transcurso de mi existencia ha sido reavivada por múltiples influencias. De ello deriva la sustancial autonomía de mi desarrollo. Es probable que en un determinado momento dos personalidades hayan ejercido en mí una insensible pero real acción de despertar. Pero ya el hecho de que yo sospechara de ello tan sólo a distancia de años demuestra que no se trató de un injerto extrínseco. El natural desapego de lo humano en lo referente a mucho de aquello que, en especial en el campo afectivo, es habitualmente considerado como normal, se manifestó en mí en edad muy joven, casi diría sobretodo en la misma. Como aspecto negativo, señalemos que allí donde esta disposición se ha desarrollado híbridamente, comprometiendo a mi simple individualidad, la misma ha generado una cierta insensibilidad y frialdad de ánimo. Sin embargo en el campo que más importa ha sido ella la que me hizo posible el reconocimiento directo de valores no condicionados, que escapaban totalmente del modo de ver y de sentir de mis contemporáneos.

La segunda disposición podría denominársela —utilizando un término hindú— como de *kshatriya*. La palabra en la India ha designado a un tipo

humano inclinado hacia la acción y hacia la afirmación, "guerrero" en sentido amplio, opuesto al religioso-sacerdotal o contemplativo del *brahmâna*. También ésta ha sido una orientación mía, si bien sólo de a poco la misma se precisó de manera justa. Ello podría derivar de una segunda y escondida herencia, u oscuro recuerdo. En un primer período de mi vida esta disposición se manifestó en una forma rudimentaria, llevando a una no equilibrada afirmación del Yo, con la contrapartida especulativa de la doctrina de la potencia y de la autarquía formulada por mí. Pero la misma también ha sido la base existencial que, a pesar de su anacronismo, me ha hecho sentir como absolutamente evidentes valores y realidades de un mundo diferente, del mundo de una civilización jerárquica, aristocrática y feudal. Ha sido también la base existencial para mi crítica inmanente al idealismo trascendental y para su superación en una teoría del Individuo Absoluto. En fin, como disposición general mental, debo a la misma el impulso hacia posturas netas, sin compromisos, una especie de intrepidez intelectual que se expresa, además de las exteriorizaciones polémicas, en coherencia y rigor lógico.

Como es evidente, había una cierta antítesis entre las dos predisposiciones. Mientras que el impulso hacia la trascendencia generaba un sentido de extrañamiento respecto de la realidad y, durante la juventud, casi el deseo de una liberación o evasión no carente de desviaciones místicas, la disposición de *kshatriya* me conducía hacia la acción, la afirmación libre centrada en el Yo. Puede ser que la conpatibilización entre las dos tendencias haya sido la tarea existencial fundamental de toda mi vida. Llevarla a cabo y evitar también una caída, sólo me ha sido posible en el momento en que arribé a asumir la esencia de uno y otro impulso en un plano superior. En el campo de las ideas, su síntesis se encuentra en la base de la formulación principal dada por mí en el último período de mi actividad respecto del "tradicionalismo", en oposición a aquella más intelectualista y orientalizante, de la corriente que se remite a René Guénon.

No puedo referir para nada las disposiciones de las que he hablado a influencias del ambiente ni a factores hereditarios (en el sentido corriente y biológico). Debo muy poco al ambiente, a la educación, a mi línea de sangre. En gran medida me he hallado en contraste sea con la tradición predominante en Occidente, el cristianismo y el catolicismo, sea con la civilización actual, con el "mundo moderno", democrático y materialista,

sea con la cultura y con la mentalidad prevalecientes en la nación en la cual he nacido, Italia, sea, en fin, con mi ambiente familiar. En todo caso, la influencia de todo esto ha sido indirecta, negativa: ha servido para favorecer en mí sólo reacciones.

Todo esto es suficiente en lo relativo a mi "ecuación personal". En la primera adolescencia, mientras seguía estudios técnicos y matemáticos, se desarrolló en mí un interés natural y vivo por las experiencias del pensamiento y del arte. De jovencito, enseguida después del período de las novelas de aventuras, me había puesto en la cabeza de compilar, junto a un amigo, una historia de la filosofía en base a compendios. Por otro lado, si bien me había ya sentido atraído por escritores, como WILDE y D'ANNUNZIO, muy pronto mi interés se extendió, a partir de ellos, hacia toda la literatura y el arte más recientes. Pasaba enteras jornadas en la biblioteca, en un régimen de lecturas estricto pero libre.

En particular para mi tuvo importancia el encuentro con pensadores como NIETZSCHE, MICHELSTAEDTER y WEINIGER. Ello sirvió para alimentar una tendencia de base, aun si, en un primer momento en formas confusas y en parte distorsionadas, por ende con una mezcla de lo positivo con lo negativo. En lo que se refiere a NIETZSCHE, dos fueron las consecuencias principales.

Sobre todo una oposición al cristianismo. Nacido en una familia católica, esta religión nunca me había dicho nada. En sus temas específicos -teoría del pecado y de la redención, doctrina del amor, del sacrificio divino y de la gracia, teísmo y creaturalismo- yo la sentía como absolutamente extraña, y como tal continué a sentirla también cuando mi punto de vista no estuvo más influenciado por el inmanentismo idealista. Si en un período sucesivo he reconocido algunas posibilidades válidas, "tradicionales", en el catolicismo, se ha tratado en ello de un hecho tan sólo intelectual, de un deber de objetividad; el *quid specificum* del cristianismo siguió sin tener resonancia alguna en mi naturaleza. Con respecto al catolicismo en tanto religión positiva, se manifestaron también en mi caso los efectos negativos de su situación presente de haberse reducido ya a formas devocionales, sentimentales, moralistas, al margen de la sociedad burguesa y de su escaso interés en dar relieve sobre todo al trasfondo de una verdadera sacralidad y de una alta ascesis, al sentido interno de símbolos, ritos y sacramentos. Así pues mi camino hacia aquello que, en tanto espiritualidad supramundana

y como sobrenaturalidad, se encuentra por encima del pensamiento moderno profano y de sus prevaricaciones, me lo tuve que abrir sin ninguna relación con aquella tradición, luego de que se agotaran las experiencias en las cuales el impulso congénito hacia la trascendencia se aplicó a un tronco en el fondo problemático y sospechoso, cual es el del idealismo trascendental.

En segundo lugar, NIETZSCHE fue al encuentro de la mencionada disposición *kshatriya*, en una rebelión contra el mundo burgués y su pequeña moral, en contra de todo igualitarismo, democratismo y conformismo, y en la afirmación de los principios de una moral aristocrática y de los valores del ser que se disuelve de todo lazo y que es su propia ley para sí mismo (inútil decir que también STIRNER figuró entre mis primeras lecturas). Casi ninguna influencia tuvo en vez sobre mí la doctrina nietzscheana del superhombre en aquellos aspectos inferiores, individualistas, esteticistas o biológicos de exaltación de la "vida", con los cuales en aquel período, pero también más tarde, muchos identificaban el mensaje nietzscheano. Actuó en vez sobre mí más positivamente la influencia de MICHELSTAEDTER, figura trágica de filósofo precoz, entonces casi desconocido, en cuyo pensamiento tenía más bien relieve una purificada y extrema teoría del "ser", de la suficiencia interior, de la autarquía. Pero sobre esto hablaré luego (por lo demás tuve como amigo a un primo de MICHELSTAEDTER que seguía sus ideas y que terminó del mismo modo: se mató).

En cuanto a la línea antiburguesa, en el campo privado personal la misma desde entonces debía informar toda mi existencia, aun en sus aspectos empíricos. Así pues me he mantenido libre hasta el final de cualquier vínculo con la sociedad en la que he vivido, extraño a las *routines* sea profesionales como sentimentales y familiares. Como ejemplo de ello, de joven me planteé como meta no querer para nada un diploma, aunque hubiese completado los estudios correspondientes. El aparecer como un "doctor" o un "profesor" de prestigio y con fines prácticos, me pareció algo intolerable, si bien me tocó con el tiempo verme adosados tales títulos, que en realidad no poseo. Aquí el *kshatriya* se habría solidarizado con aquel hombre perteneciente a una antigua familia piamontesa que dijo paradojalmente: "Divido al mundo en dos categorías: la nobleza y los que tienen un diploma".

Además de los autores mencionados, debe señalarse la influencia que

ejerció en mi adolescencia aquel movimiento que, en la vigilia de la primera guerra mundial y durante la primera parte de la misma, tuvo como centro a GIOVANNI PAPINI con las revistas *Leonardo* y *Lacerba*, y a continuación en parte también con *La Voz*. Fue el período del único verdadero *Sturm und Drang* que nuestra nación ha conocido, de la urgencia de fuerzas que no podían soportar el clima sofocante de la pequeña Italia burguesa del primer novecientos. Invirtiendo el juicio corriente, considero que PAPINI sólo tuvo un verdadero significado en ese período. Él fue en aquel momento quien abrió una brecha. A él y a su grupo se le deben nuestra toma de contacto con las corrientes extranjeras más variadas e interesantes del pensamiento y del arte de vanguardia, con el efecto de una renovación y de una amplitud de horizontes. No se trataba sólo de las revistas mencionadas, sino también de iniciativas, como la serie "*Cultura del Alma*" que, dirigida por PAPINI, llevó al conocimiento de nosotros los jóvenes una serie de escritos antiguos y modernos de particular significado, indicándonos vías a seguir posteriormente. Además aquel fue también el período "heroico" del *futurismo*, al cual se acercó por un cierto período el grupo florentino papiniano. Pero aun más nos entusiasmaba en aquel momento el PAPINI paradojal, polémico, individualista, iconoclasta, revolucionario: puesto que, a pesar de la brillante fachada escandalista de sus escritos, nosotros creíamos que él hacía en serio. En el ataque contra la cultura oficial académica, en contra del servilismo intelectual, en contra de los nombres aceptados, en contra de los valores de la moral y de la sociedad burguesa, estábamos entusiastamente con él, aun si nos fastidiaba un cierto estilo neorealista *avant la lettre* y ciertas vulgaridades llevadas al plano intelectual y polémico. Creíamos también en la sinceridad y en la autenticidad de lo que había escrito en su autobiográfico *Un uomo finito*. A algunos jóvenes no podía no impactarlos aquel nihilismo que dejaba en pié tan sólo al individuo desnudo, desdeñoso de cualquier apoyo, cerrado a cualquier evasión. Tan sólo más tarde debía darme cuenta de que se trataba de un intelectualismo privado de cualquier raíz profunda y no apartado de mucho exhibicionismo. Era de esperarse entonces que PAPINI no mantuviese sus posiciones, aun si su posterior conversión al catolicismo debía ser superficial no menos de las actitudes anteriores, sin la base de una verdadera crisis espiritual. Ello resulta muy claro de aquella *Historia de Cristo* a la cual PAPINI debió sobre todo su notoriedad y su éxito práctico. En tal libro no hay nada

de transfigurado ni de transfigurador, no se advierte la más mínima mutación de nivel existencial. De la misma manera sucede con el estilo: nada del catolicismo y de sus mitos es dado como dimensión en profundidad. Es una banal apologética en base a los datos más exteriores, catequísticos y sentimentales de esta creencia. Todo ello sucede, mientras paradojalmente había sido el mismo PAPINI del primer período quien hiciera conocernos a nosotros jóvenes, entre otras cosas, a figuras de místicos, como MEISTER ECKHART, y escritos sapienciales que habrían encaminado hacia muy distintos horizontes, en el caso de una verdadera superación en sentido tradicional del individualismo intelectualista y anárquico. Por otro lado, es un índice señalador del nivel sea del actual catolicismo como de nuestra cultura el haber valorizado casi en los términos de una obra de arte y de un alto testimonio humano semejante libro mediocre. Pero esto es tan sólo una disgresión.

Algunos otros escritores o artistas del grupo papiniano, de una manera u otra, iban a abandonar sus posturas y volver a entrar a la normalidad, considerando como simples experiencias juveniles todo lo que hicieron en aquel primer período revolucionario. En el mismo campo de la pintura y de la música se tuvieron muy pronto rápidos "retornos" y resoluciones neo-clásicas. Así en materia de visión general de la vida no es para nada un acto de vanidad sino una constatación objetiva decir que sólo yo fui el único del período del *Sturm und Drang* italiano que se mantuvo firme en la búsqueda y encuentro de puntos positivos de referencia sin compromisos de ningún tipo con el mundo que entonces había sido negado.

En aquel período juvenil, dado que en Italia como movimiento artístico de vanguardia prácticamente existía casi sólo el futurismo, tuve relaciones personales con exponentes del mismo. En particular fui amigo del pintor GIACOMO BALLA, y lo conocía a MARINETTI, aun si mi interés principal versaba sobre los problemas del espíritu y de la visión de la vida, cultivaba también la pintura, una disposición espontánea hacia el dibujo que se había manifestado en mí ya desde niño. No tardé sin embargo en darme cuenta de que, aparte el aspecto revolucionario, la orientación del futurismo concordaba muy poco con mis inclinaciones. Del mismo me fastidiaban el sensualismo, la falta de interioridad, todo el aspecto bochinchero y exhibicionista, una tosca exaltación de la vida y del instinto curiosamente mezclada con la del maquinismo y de una especie de

ejerció en mi adolescencia aquel movimiento que, en la vigilia de la primera guerra mundial y durante la primera parte de la misma, tuvo como centro a GIOVANNI PAPINI con las revistas *Leonardo* y *Lacerba*, y a continuación en parte también con *La Voz*. Fue el período del único verdadero *Sturm und Drang* que nuestra nación ha conocido, de la urgencia de fuerzas que no podían soportar el clima sofocante de la pequeña Italia burguesa del primer novecientos. Invirtiendo el juicio corriente, considero que PAPINI sólo tuvo un verdadero significado en ese período. Él fue en aquel momento quien abrió una brecha. A él y a su grupo se le deben nuestra toma de contacto con las corrientes extranjeras más variadas e interesantes del pensamiento y del arte de vanguardia, con el efecto de una renovación y de una amplitud de horizontes. No se trataba sólo de las revistas mencionadas, sino también de iniciativas, como la serie "*Cultura del Alma*" que, dirigida por PAPINI, llevó al conocimiento de nosotros los jóvenes una serie de escritos antiguos y modernos de particular significado, indicándonos vías a seguir posteriormente. Además aquel fue también el período "heroico" del *futurismo*, al cual se acercó por un cierto período el grupo florentino papiniano. Pero aun más nos entusiasmaba en aquel momento el PAPINI paradojal, polémico, individualista, iconoclasta, revolucionario: puesto que, a pesar de la brillante fachada escandalista de sus escritos, nosotros creíamos que él hacía en serio. En el ataque contra la cultura oficial académica, en contra del servilismo intelectual, en contra de los nombres aceptados, en contra de los valores de la moral y de la sociedad burguesa, estábamos entusiastamente con él, aun si nos fastidiaba un cierto estilo neorealista *avant la lettre* y ciertas vulgaridades llevadas al plano intelectual y polémico. Creíamos también en la sinceridad y en la autenticidad de lo que había escrito en su autobiográfico *Un uomo finito*. A algunos jóvenes no podía no impactarlos aquel nihilismo que dejaba en pié tan sólo al individuo desnudo, desdeñoso de cualquier apoyo, cerrado a cualquier evasión. Tan sólo más tarde debía darme cuenta de que se trataba de un intelectualismo privado de cualquier raíz profunda y no apartado de mucho exhibicionismo. Era de esperarse entonces que PAPINI no mantuviese sus posiciones, aun si su posterior conversión al catolicismo debía ser superficial no menos de las actitudes anteriores, sin la base de una verdadera crisis espiritual. Ello resulta muy claro de aquella *Historia de Cristo* a la cual PAPINI debió sobre todo su notoriedad y su éxito práctico. En tal libro no hay nada

de transfigurado ni de transfigurador, no se advierte la más mínima mutación de nivel existencial. De la misma manera sucede con el estilo: nada del catolicismo y de sus mitos es dado como dimensión en profundidad. Es una banal apologética en base a los datos más exteriores, catequísticos y sentimentales de esta creencia. Todo ello sucede, mientras paradojalmente había sido el mismo PAPINI del primer período quien hiciera conocernos a nosotros jóvenes, entre otras cosas, a figuras de místicos, como MEISTER ECKHART, y escritos sapienciales que habrían encaminado hacia muy distintos horizontes, en el caso de una verdadera superación en sentido tradicional del individualismo intelectualista y anárquico. Por otro lado, es un índice señalador del nivel sea del actual catolicismo como de nuestra cultura el haber valorizado casi en los términos de una obra de arte y de un alto testimonio humano semejante libro mediocre. Pero esto es tan sólo una disgresión.

Algunos otros escritores o artistas del grupo papiniano, de una manera u otra, iban a abandonar sus posturas y volver a entrar a la normalidad, considerando como simples experiencias juveniles todo lo que hicieron en aquel primer período revolucionario. En el mismo campo de la pintura y de la música se tuvieron muy pronto rápidos "retornos" y resoluciones neo-clásicas. Así en materia de visión general de la vida no es para nada un acto de vanidad sino una constatación objetiva decir que sólo yo fui el único del período del *Sturm und Drang* italiano que se mantuvo firme en la búsqueda y encuentro de puntos positivos de referencia sin compromisos de ningún tipo con el mundo que entonces había sido negado.

En aquel período juvenil, dado que en Italia como movimiento artístico de vanguardia prácticamente existía casi sólo el futurismo, tuve relaciones personales con exponentes del mismo. En particular fui amigo del pintor GIACOMO BALLA, y lo conocía a MARINETTI, aun si mi interés principal versaba sobre los problemas del espíritu y de la visión de la vida, cultivaba también la pintura, una disposición espontánea hacia el dibujo que se había manifestado en mí ya desde niño. No tardé sin embargo en darme cuenta de que, aparte el aspecto revolucionario, la orientación del futurismo concordaba muy poco con mis inclinaciones. Del mismo me fastidiaban el sensualismo, la falta de interioridad, todo el aspecto bochinchero y exhibicionista, una tosca exaltación de la vida y del instinto curiosamente mezclada con la del maquinismo y de una especie de

americanismo, mientras que por otro lado se entregaba a formas chauvinistas de nacionalismo.

Con respecto a esto último la divergencia se me apareció como neta con el estallido de la primera guerra mundial a causa de la violenta campaña intervencionista desarrollada sea por los futuristas como por el grupo *Lacerba*. A mí me resultaba inconcebible que todos éstos, estando a la cabeza el iconoclasta PAPINI, se casaran con ligereza con los más burdos lugares comunes patrioteriles de la propaganda antigermánica, creyendo seriamente que se trataba de una guerra por la defensa de la civilización y de la libertad en contra del bárbaro y del agresor. Yo en esa época no había salido aun de Italia; de tal modo tenía sólo una sensación confusa de las estructuras jerárquicas, feudales y tradicionales, subsistentes en la Europa central y desaparecidas casi totalmente en las otras áreas europeas por efecto de las ideas del 89. No por esto la dirección de mis simpatías era menos precisa y, más que la abstención pacifista y neutralista de Italia, auspiciaba su intervención de acuerdo a la fórmula de la *Triple Alianza*. En tal manera de sentir -y es bueno decirlo- no tomaba parte alguna la admiración académica hacia la *Kultur* alemana -hacia la lumbrera cultural del *Herr Professor*- que en vez informaba al neutralismo de varios intelectuales burgueses italianos (con BENEDETTO CROCE a la cabeza), los cuales no se daban cuenta de que el objeto de esta admiración era algo lateral y secundario respecto de la tradición más esencial de aquellos pueblos, a ser buscada más bien en su concepción del Estado, en los principios de orden y de disciplina, en la ética prusiana, en aun subsistentes, netas y sanas divisiones sociales sólo en parte perjudicadas por la revolución del *Tercer Estado* y por el capitalismo. Me acuerdo que en aquella circunstancia escribí un artículo en el cual sostenía que, aun no queriendo combatir del lado de Alemania o en su contra, debería habérselo hecho levantando sus mismos principios, no ya en nombre de las ideologías nacionalistas e irredentistas, o de las democráticas, sentimentales e hipócritas de la propaganda aliada. Tras haber leído este artículo, MARINETTI me dijo textualmente: "Tus ideas están tan lejos de las mías como las de un esquimal". A partir del lejano 1915, mi actitud con relación a dicho tema deberá permanecer inmodificada, habiéndose reforzado sucesivamente por mi conocimiento directo de las realidades de la Europa central.

Por otra parte la guerra me parecía sin embargo necesaria como un puro

hecho revolucionario. Con respecto a ello no había sido diferente la idea del mismo grupo PAPINI -Italia tenía que redespertarse y renovarse combatiendo- y MARINETTI había estampado la famosa fórmula: "Guerra: la única higiene del mundo". Pero sea el uno como el otro habían terminado cediendo a motivaciones para mí inconsistentes.

Tomé parte en la guerra, luego de haber efectuado en Turín un curso acelerado para alumnos oficiales de artillería. En un primer momento fui asignado en posiciones montañosas en la primera línea, cerca de Asiago. Allí también continué como pude con mis estudios. Sin embargo de las experiencias de la guerra y de la vida militar no recabé todo lo que las mismas en otras circunstancias habrían podido darme, ello también porque no me encontré comprometido en acciones militares de relevancia.

Retornado a Roma, mi ciudad natal, luego de la guerra, los años que siguieron fueron para mí los de una grave crisis. Al cumplirse mi desarrollo, se manifestó en mí la convicción de no poder soportar la vida normal a la cual había vuelto, la sensación de la inconsistencia y de la vanidad de los fines que normalmente comprometen las actividades humanas. De manera confusa pero intensa, se expresaba allí el congénito impulso hacia la trascendencia. En este contexto hay que mencionar el efecto de algunas experiencias interiores afrontadas por mí en un primer momento sin una precisa técnica y conciencia del fin, con la ayuda de ciertas sustancias que no son las drogas más en uso, y cuyo empleo reclama en la mayoría la superación de un natural rechazo del organismo y un particular control del mismo. Me conduje por tal camino hacia formas de conciencia en parte desapegadas de los sentidos físicos. Pasé no pocas veces cerca del área de las alucinaciones visionarias y quizás y también de la locura. Pero un organismo fundamentalmente sano, el carácter auténtico del impulso que me había conducido hacia estas aventuras y una intrepidez del espíritu me llevaron lejos de todo ello.

En especial, en base a lo que debía sucederme luego, tales experiencias no estuvieron privadas de algunos frutos positivos. Me proveyeron puntos de referencia a los cuales de otra manera quizás con dificultad habría arribado; ello, también en el campo doctrinario, en lo relativo a la comprensión de los trasfondos escondidos de algunas formas del neoespiritualismo y del denominado ocultismo contemporáneo. Sobre ello volveré más adelante.

Las repercusiones de tales experiencias valieron sin embargo para agravar la crisis antes mencionada. En algunas tradiciones se habla a tal respecto de "ser mordidos por la serpiente". Es una necesidad de intensidad y de absoluto, a la cual ningún objeto normal se le aparece como adecuado. De allí también una especie de *cupio dissolvi*, un impulso a perderse y a disolverse. Las cosas arribaron a un punto tal que había divisado la posibilidad de poner fin libremente a mi vida; tenía entonces cerca de veintitrés años. Esta solución problemática - la misma que, aun con un trasfondo sumamente diferente había llevado a Weiniger y a Michelstaedter a la catástrofe- fue evitada gracias a algo similar a una iluminación que yo tuve al leer un texto del buddhismo de los orígenes *(Majjhimanikâyo*, I, 1). Es el discurso en el cual el BUDDHA indica, en una secuencia *a crescendo*, las identificaciones que el "noble hijo", encaminado hacia el despertar, debe eliminar. Son las identificaciones con el propio cuerpo, con los propios sentimientos, con los elementos, con la naturaleza, con las divinidades, con el todo, y así sucesivamente, siempre hacia lo más alto, hacia la absoluta trascendencia. El término último de la secuencia, que corresponde a la prueba extrema, es dado por la idea misma de la "extinción". En el texto se dice: "Aquel que toma la extinción como extinción y, tomada la extinción como extinción, piensa la extinción, piensa en la extinción, piensa sobre la extinción, piensa 'Mía es la extinción' y se alegra de la extinción, éste, yo os digo, no conoce la extinción". Ello fue para mí una luz improvisa. Sentí que aquel impulso de salir, de disolverme, era un vínculo, una "ignorancia", opuesta a la verdadera libertad. En aquel momento se debe haber producido para mí una mutación, y el surgimiento de una firmeza capaz de resistir a cualquier crisis.

Para mí como individuo sin embargo el problema subsistió, como el de controlar una fuerza despertada no susceptible de agotarse en las actividades comunes. Una de las exteriorizaciones de la misma fue el impulso de llevar hasta el fondo, hasta el límite, cada experiencia, para ir por lo tanto más allá. Una fórmula de SIMMEL indica la única solución respecto de una situación de tal tipo: aquella máxima intensidad de vivir que, gracias a una mutación de polaridad, lleva hacia un más-que-vivir. Pero no es una fórmula fácil de realizar prácticamente. El problema para mí no ha disminuido con el pasar de los años. De cualquier modo hasta ahora me ha sido dado sostener la tensión, muchas veces enervante, y las repercusiones

debidas a esta situación existencial; pudiendo ser aquí el término "existencial" tomado justamente en el significado que le ha dado la corriente (conocida por mí sólo mucho después) que la ha tomado como propia insignia: la existencialidad, como aquella paradojal coexistencia en acto de condicionado e incondicionado de la cual han hablado KIERKEGAARD, JASPERS y HEIDEGGER. Excluida toda solución violenta gracias a la experiencia antes referida, la orientación desde entonces fue esencialmente esto: buscar de justificar mi existencia con deberes y actividades que no tuviesen un carácter puramente individual, o por lo menos, que no me pareciesen tales; luego, allí donde fuese posible, interrogar a aquello que es denominado comúnmente destino, reconociéndolo en relación a todo lo que se refería a la continuidad de mi existencia tomada en su conjunto.

En materia de factores personales estos esbozos pueden bastar. Como agregado será quizás útil una observación relativa a las ya mencionadas experiencias obtenidas usando estimulantes externos: medios de tal tipo producen efectos diferentes de acuerdo a las disposiciones individuales y del impulso que empuja a usarlos. Así pues el mismo alcohol si pudo dar lugar a las experiencias de carácter extático y sagrado en el dionisismo tracio y en otras corrientes, sirve del mismo modo para destruir y anestesiar espiritualmente a una humanidad regresiva, como por ejemplo la moderna norteamericana. Entre los contemporáneos, luego de los casos citados por WILLIAM JAMES, las experiencias no banales obtenidas por ALDOUS HUXLEY con la mezcalina y asimiladas por él a las fundamentales de la mística, tienen una evidente relación con su preparación. En segundo lugar, que en mi caso se haya tratado de simples estimulantes, ello se encuentra demostrado por el hecho de que aquellas experiencias comenzaron y terminaron en los años juveniles. No me convertí en esclavo de aquellos medios, no sentí en los sucesivo ni necesidad ni padecí por su carencia; lo que pudo derivar de esto se conservó en el ámbito natural durante el resto de mi vida, por tener relación con alguna cosa preexistente y congénita.

II

EL ARTE ABSTRACTO Y EL DADAÍSMO

Luego de esto será oportuno hacer una breve alusión a mis experiencias en el campo artístico, en la línea de lo abstracto y del dadaísmo, si bien haya quedado poco de ello a nivel de dominio público.

Ya he dicho por qué no simpatizaba demasiado con los futuristas. En la primera postguerra fui en vez atraído por el movimiento dadaísta, creado en Zurich por el rumano TRISTÁN TZARA: ello fue sobre todo en razón de su radicalismo. El dadaísmo no quería ser simplemente una nueva tendencia del arte de vanguardia. Defendía más bien una visión general de la vida en la cual el impulso hacia una liberación absoluta, con la subversión de todas las categorías lógicas, éticas y estéticas, se manifestaba en formas paradojales y desconcertantes. En razón de haber conocido "el temblor del despertar", los dadaístas proclamaban una "necesidad severa sin disciplina ni moral", la "identidad del orden y del desorden, del Yo y del no-Yo, de la afirmación y de la negación, como radiación de un arte absoluto", la "simplicidad activa, la incapacidad de discernir entre los grados de la claridad". "Lo que hay de divino en nosotros, afirmaba TRISTÁN TZARA, es el despertar de la acción antihumana". "Que cada uno grite: hay un gran trabajo destructivo, negativo, a cumplir. Barrer, limpiar. La pureza del individuo se afirma después de un estado de locura, de locura agresiva y completa, de un mundo dejado entre las manos de bandidos que se destruyen y que aniquilan los siglos. Sin proyecto ni fin, sin organización, la locura indomable, la descomposición". Y también: "*Dada* es un microbio virgen". "Buscamos la fuerza recta, pura, sobria, única, no buscamos nada". El rasgo más característico en el dadaísmo era también la desdramatización de estas negaciones, a las que se quería quitar todo *pathos* traduciéndolas en las formas de la paradoja fría y de la pura contradicción. "*Dada* no es serio, decía el mismo TZARA, no se conmueve con las derrotas de la

inteligencia. Con todas las fuerza trabaja para la introducción por doquier de la estupidez". "El verdadero dadaísmo se encuentra en contra del dadaísmo, se transforma, afirma, dice en el mismo instante lo contrario, sin darle importancia" (Se pueden hallar tales expresiones en los 7 *Manifestes Dada* de T. TZARA, recogidos en un tomo salido más tarde en París en 1924). Exteriormente estas posturas no estaban privadas de una cierta analogía con el método del absurdo usado por algunas escuelas esotéricas extremo-orientales -el *Ch'an* y el *Zen*- para hacer saltar todas las superestructuras de lo mental: aun si, por supuesto, en éstas el trasfondo es totalmente diferente. Se habría podido también remitirse a las palabras de RIMBAUD acerca del método de la clarividencia obtenido con una "desregulación razonada de todos los sentidos".

En rigor, el dadaísmo no podía conducir a ningun arte en sentido propio. Marcaba más bien la autodisolución del arte en un estado superior de libertad. Éste me pareció su significado esencial; por lo cual, interpretando el dadaísmo como el límite de una especie de dialéctica inmanente de las diferentes formas de arte modernísima (en el apéndice a mis *Ensayos sobre el idealismo mágico*, reproducido en una reciente reedición del poema en cuatro voces *La parole obscure du paysage intérieur*), creía poderlo elevar al rango de una verdadera y propia "categoría" en una de mis sucesivas obras filosóficas (*Fenomenología del Individuo absoluto*). La conclusión más coherente habría sido el rechazo de cualquier expresión artística, el pasaje a una vida vivida en el peligro, tal como hizo RIMBAUD cuando puso a un lado su misma poesía grávida en iluminaciones luego de haber descubierto que "Yo, es otro"; o bien un juego continuo, con una profunda seriedad en la ligereza y una ligereza en la más profunda seriedad. Pero como solución intermedia tomó más bien vida, en tal clima anárquico, el arte abstracto. En aquel momento su fórmula era un uso de puros medios expresivos desapegados de cualquier necesidad y de cualquier contenido, para evocar y testimoniar un estado de absoluta libertad.

En Italia estuve entre los primeros en representar la corriente del arte abstracto, en conexión con el dadaísmo (conocí personalmente a TRISTÁN TZARA y a otros exponentes de tal movimiento). Esbocé su teoría en una pequeña publicación de 1920, *Arte Abstracta*, publicada para las "*Ediciones Dada*" por *Maglioni e Strini* en Roma, que contenía también algunos poemas míos y reproducciones de mis cuadros. En la misma sin embargo

la instancia estética pasaba en el fondo a un segundo plano con respecto a la manifestación del impulso hacia lo incondicionado, mezclado con repercusiones de la crisis antes mencionada, cuya fase más aguda había correspondido al período de mis últimas experiencias artísticas. En aquella *brochure*, en nombre de una "superior libertad" denunciaba la "a-espiritualidad" de todo lo que habitualmente es considerado como espiritual, de los valores de la "humanidad" y de la espontaneidad creativa no menos que de las formas románticas y trágicas del arte. El clima postulado por el arte abstracto era contrapuesto a la oscura e incesante necesidad que transporta al hombre, en un círculo eterno. Se hablaba del sentido absoluto del Yo, con la imagen de una corriente aun no canalizada y refrenada, de la energía originaria antes del condicionamiento por obra de uno u otro circuito humano, en sentimientos, creaciones, instintos, entusiasmos, utilidades. En el conjunto, un rasgo característico era sin embargo el relieve dado por mí a un extrañamiento espiritual impasible y dominante más que extático, que por su expresión principal habría debido tener la agitación arbitraria de las formas. A tal respecto, el manifiesto intelectualismo del arte más reciente lo consideré como un aspecto no negativo, sino positivo, en razón de la prevalencia de la voluntad sobre la espontaneidad. El desapego de cualquier contenido de los medios expresivos y su uso de acuerdo a las infinitas posibilidades abstractas era la técnica indicada por mí para suscitar, a través del arte, presentimientos de un estado superior del ser, que en aquel primer escrito asociaba incluso con el "breve, raro destello a través de la gran muerte, la gran realidad nocturna de la corrupción y de la enfermedad", representado por experiencias de místicos y de videntes. Por cierto que no faltaban desviaciones evasionistas, en relación con mis mencionadas experiencias personales; sin embargo no hasta el límite de que no se delineara una orientación específica: yo le reprochaba al dadaísmo no haber llegado hasta la dimensión más profunda (hubiera tenido que usar el adjetivo "metafísico"); a través de la destrucción, la subversión, la incoherencia, la contradicción y la abstracción, el mismo pensaba liberar la "Vida" (casi como en un exasperado bergsonismo), mientras que para mí se trataba de otra cosa, de algo diferente de la vida.

En realidad el movimiento al cual me había asociado, teniéndolo a TRISTÁN TZARA en alta estima, iba a realizar muy poco de lo que yo había visto en él. Si es que representó por cierto el límite extremo e insuperado de todas

las corrientes de vanguardia, sin embargo el mismo no se autoconsumó en la experiencia de una efectiva "ruptura de nivel" más allá de todo arte y de toda otra expresión semejante. Al dadaísmo le siguió el surrealismo, cuyo carácter, desde mi punto de vista, era una regresión, puesto que el mismo por un lado cultivó una especie de automatismo psíquico gravitando en los estratos subconscientes e inconscientes del ser, de modo tal de concordar con el mismo psicoanálisis, y por el otro se redujo a transmitir sensaciones confusas de un "detrás" inquietante y inasible de la realidad (en especial en la denominada "pintura metafísica") sin ninguna verdadera apertura hacia lo alto.

En cuanto al arte abstracto, el mismo debía concluir en una convención y en una academia. Ha habido una pausa; luego la segunda postguerra lo ha visto resurgir y proliferar como un fácil y muchas veces comercializado producto. Se perdió totalmente en tal instancia su valor, no de una nueva dirección artística, sino de signo y huella de una determinada situación existencial, y sobre todo de la tendencia hacia la trascendencia: valor que para mí había sido el esencial. Aun si oculta, una cierta tendencia hacia la trascendencia no faltaba en el mismo TRISTÁN TZARA. Conservo una postal ilustrada que él me enviara desde el Tirol austríaco el 3 de septiembre de 1921, con un simbolismo significativo: era el paisaje de un valle con un cerco y con unos glaciales en el fondo. Sobre el campanario en forma de flecha de la Iglesia, sobre la cruz, TZARA había dibujado en modo casi rosacruz, una flor abierta y sobre la veta más alta del glacial, una mano con el índice dirigido hacia el cielo. Por lo demás, artistas fracasados que se habían asociado al dadaísmo, como ARAGON, SOUPAULT, ÉLUARD y BRETON, luego iban a entrar en la normalidad asegurándose un buen nombre en la cultura oficial.

Por lo que concierne a mis contribuciones en tal campo en el mencionado período, recordaré en lo relativo a la pintura una exposición personal de cincuenta y cuatro obras que tuve en 1920 en la *Gallería Brabaglia* de Roma; le siguió otra exposición personal de aproximadamente sesenta obras en Berlín en la galería de *Der Sturm* de HERWART WALDEN y una segunda exposición que tuve junto a CIOTTI y CANTARELLI, en la *Gallería Brabaglia* en 1921, además de la participación en muestras colectivas en Losana, Milán, etc. Algunas de mis obras atrajeron la atención de SERGEJ DIAGHILEV, el conocido director de los primeros ballets rusos. Mis bocetos para las

escenas de *Pelléas et Mélisende* de DEBUSSY han sido recordados en historias de la escenografía italiana de vanguardia. Respecto de mis cuadros, muchos tenían por título "paisaje interior" con la indicación de una determinada hora del día. Otros eran puras composiciones lineales o cromáticas. Un grupo menor se resentía aun del "contenidismo" futurista, aun si en la primera exposición en lo de *Brabaglia* usé para las mismas la designación de "idealismo sensorial".

En 1921 dejé totalmente de pintar. Agotada esa experiencia, fui más allá. Gran parte de mis cuadros se perdió. Tan sólo luego de cuarenta años, desde 1960 a 1963, alguien en Italia y en Francia prestó atención sobre aquellas contribuciones por su valor histórico de anticipaciones. También se organizó una exposición retrospectiva que fue exitosa. Uno e los cuadros se encuentra en la *Galería de Arte Moderna* de Roma.

En el campo de la poesía publiqué alguna cosa en ciertas revistas francesas, además de los poemas en el apéndice de *Arte abstracta*. Más digno de relieve es quizás el poema en francés, *La parole intérieur*, salido en 1920 para la *Collection Dada* en tan sólo 99 copias numeradas. Apreciado por los principales exponentes del dadaísmo, el mismo cerró mi experiencia en el campo del arte de vanguardia. He consentido en su reedición cuatro decenios más tarde, para las *Ediciones Scheiwiller*, también para señalar que yo no reniego para nada de mis experiencias pasadas y estoy muy lejos de considerarlas como "pecados de juventud"; tuve sin embargo el cuidado de explicar la situación y el período en el que el poema fue escrito , sin lo cual su reedición habría sido motivo de perplejidad para los que me conocen sólo por mi actividad más reciente de orientación "tradicional".

Digamos como mención que si la técnica del poema era la de la poesía abstracta y de la denominada "alquimia de las palabras" (las palabras usadas sobre todo en las combinaciones de sus franjas evocativas disociadas del sentido real), sin embargo el mismo tenía también un contenido porque se describía allí una especie de drama interior cuya clave estaba indicada en un dicho de inspiración gnóstica: "Se despertó al Gran Día y por haber creado las tinieblas conoció la luz". En el poema tomaban alternativamente la palabra cuatro personajes que representaban determinadas tendencias del espíritu. Una encarnaba la voluntad de una superación destructiva y disolutoria, la segunda -un personaje femenino- al elemento humano, afectivo o sentimental (el "alma"), la tercera la "abstracción desinteresada" en

la rarefacción creada paulatinamente en el "paisaje interior", no separada de una ironización, la última la "contemplación descriptiva", actuando como una especie de coro, que registraba las transformaciones que se sucedían en el paisaje. El tema fundamental era el de la oscuridad existencial, de la sorda, incesante gravitación que se encuentra en el fondo de la vida humana. Destrucción y rarefacción intervenían por el presentimiento de una superior libertad y por efecto de un impulso diferente. La palabra "hipérbole" -la curva que tiende asintóticamente hacia lo infinito- cierra el poema, el cual fue recitado ante un pequeño público de invitados en un cabaret romano de aquella época (en las "*Grutas Augusteas*") con acompañamiento musical (SCHÖMBERG, etc.).

Otras poesías escritas en aquel período editadas e inéditas (en cuanto a su influencia, los antecedentes eran sobre todo RIMBAUD, MALLARMÉ y el MAETERLINCK de las *Serres Chaudes*) se encuentran recogidas en un pequeño volumen titulado *Raâga Blanda*. En un determinado momento se pensó organizar una jugada. Una conocida mía, amiga de PAPINI, tendría que haberle presentado los poemas pidiendo un prefacio suyo para su publicación, indicando como autor de los mismos a una persona con nombre imaginario que se habría matado muy joven. En efecto la persona, que había atravesado en sus aspectos contingentes y problemáticos aquellas experiencias en los marcos del arte de vanguardia, había muerto. En vez, en los términos de un documento del "abstractismo y del dadaísmo" de carácter retrospectivo el pequeño volumen ha tenido una edición normal en 1969, editado por *Vanni Sheiwiller* de Milán. No escribí sin embargo poesías ni pinté más luego del final de 1922.

III

EL PERÍODO ESPECULATIVO: EL IDEALISMO MÁGICO Y LA TEORÍA DEL INDIVIDUO ABSOLUTO.

Al período "artístico" le siguió el filosófico, que va aproximadamente desde 1923 hasta 1927 (aun si algunos libros escritos en tal época vieron la luz sólo más tarde, hasta 1930). Puesto que el arte para mí había tenido un trasfondo extra-artístico, así también la filosofía tuvo uno extra-filosófico.

He mencionado que mi interés por la filosofía se remontaba a mi primera adolescencia. Pero tal interés se asoció siempre más al de las doctrinas que se referían a lo que es supraracional y trascendente. Ya de joven había sido muy viva la impresión provocada en mí por algunas novelas de MEREJKOWSKIJ –*La muerte de los dioses*, *La resurrección de los dioses*– con su trasfondo de ideas gnósticas y de sabiduría pagana. Enseguida después de la guerra mi atención se había por lo tanto dirigido directamente hacia doctrinas sapienciales, especialmente orientales, interviniendo en ello como nexo muchas veces lo que se había hecho conocer de las mismas a través de corrientes espúreas contemporáneas, teosóficas y "ocultistas", que pretendían remitirse a aquella antigua sabiduría, propuesta por ellos como un antídoto contra el materialismo moderno, pero también en contra de la simple religión dogmática o devocional. Se trataba sin embargo de mezclas, en donde la parte predominante la tenían los prejuicios, las divagaciones y la caduca materia provista por presuntas revelaciones y por una también presunta clarividencia. Sin embargo en ambientes de tal tipo también tuve la ocasión de conocer a personalidades que tenían un valor efectivo, separable de las teorías en las que se apoyaban. Recordaré a DECIO CALVARI, presidente de la *Liga Teosófica Independiente* de Roma, a JUAN COLAZZA,

que también en Roma dirigía un centro antroposófico, es decir *steineriano*, al poeta ARTURO ONOFRI que, aun habiendo pertenecido al movimiento del arte de vanguardia, tras una crisis espiritual había adherido a la misma dirección, al orientalista holandés BERNARDO JASINK, al pintor y "ocultista" RAÚL DAL MOLIN FERENZONA.

En razón de mi insuficiente preparación, en mis primeras obras filosóficas, sobre todo en los *Ensayos sobre el idealismo mágico*, no faltan referencias que padecen el influjo de las mencionadas fuentes sospechosas, por ende sujetas a caución y a ser separadas de lo esencial. Sin embargo, en su conjunto, yo me mantuve independiente, y ante aquellas corrientes del "ocultismo" moderno mi actitud fue más bien muchas veces decididamente crítica y negativa. En mi caso particular, en aquel período ellas cumplieron con la única función útil, pero accidental, que las misma pueden tener en el mundo actual: la de simples puntos de partida. Depende de la calificación interna de cada uno de los que se sienten atraídos por las enseñanzas provista por ellos, detenerse en aquel plano muchas veces promiscuo y divagador, o bien elevarse en una manera u otra a las fuentes auténticas de la sabiduría tradicional, reconociendo todos los casos en los cuales las especulaciones "ocultistas", antroposóficas, teosóficas y semejantes han valido y valen más para desacreditar que para valorizar aquella sabiduría.

Para mí, se trató sin más de la segunda alternativa. Por ejemplo le debo a DECIO CALVARI las primeras noticias sobre el tantrismo. Pero poco tiempo después tomé contacto directo con sir JOHN WOODROFFE (*Arthur Avalon*), principal y serio estudioso de tal corriente, y de sus obras y de los textos originales hindúes publicados por él recabé el material que tenía luego que servirme de base para mi libro *El hombre como potencia* de 1925 (más tarde rebautizado en 1949 como *El Yoga de la Potencia*).

Desde el punto de vista objetivo, mis primeros escritos del período filosófico (también ensayos y conferencias) se resintieron pues de una mezcla entre la filosofía y las mencionadas doctrinas, mezcla que quizás se presentó como una contaminación no en lo relativo a la primera, sino más bien a las segundas, las cuales –como a continuación iba a reconocerlo netamente– padecían de una forzada y extrínseca racionalización. Por otro lado, resultó sin embargo evidente la contribución que una tal transposición proveía para la solución de algunos problemas especulativos liminales, justamente del pensamiento contemporáneo, y para una

ampliación esencial de horizontes.

Es en esta línea que tomó forma el sistema que denominé como el "*idealismo mágico*", y también "*teoría del Individuo Absoluto*". Como es sabido el primer término había ya sido usado por NOVALIS. Pero por más que éste fuese uno de mis autores preferidos y algunas de sus intuiciones hubiesen tenido para mí un valor esencial, la orientación de mi sistema fue muy diferente.

La antecedencia, es más, la prioridad del fondo extra-filosófico respecto de las elaboraciones especulativas resulta ya del hecho de que mi primer libro salido enseguida después del período artístico fue una presentación del *Tao-tę-ching* de LAO-TZE. Es con una referencia -a veces sumamente discutible- a este antiguo texto del taoísmo extremo-oriental que anticipé algunas ideas esenciales de mi sistema, mientras que el libro constituyó una especie de anillo de conjunción entre las dos fases. Ciertos aspectos antiracionalistas y paradojales de LAO-TZE no estaban privados de una afinidad con las posturas del dadaísmo, obviamente aparte de un trasfondo absolutamente diferente. El librito salió en 1923 a través del editor *Carabba* con el título *El libro de la Vía y de la Virtud*. La versión se remitía sobre todo a la de A. ULAR y dejaba mucho que desear. Aquí deben resaltarse sin embargo las "valencias" dadas por mí al texto, mientras que debe ponerse a un lado, como frívola, mi pretensión de entonces de valorizarlo "críticamente" en términos de "pensamiento moderno" usando a veces largos lugares comunes de la filosofía idealista occidental. Yo apreciaba en el maestro chino "la calma, la transparencia de un pensamiento que no conoce las contaminaciones del sentimiento", aquel que había sabido trazar una metafísica de lo divino, modelo para un ser superior, para el Cumplido, afuera de cualquier misticismo, de cualquier fe, en una impasibilidad mágica y reluciente. La esencia de tal metafísica yo la indicaba en la concepción de la Vía, del *Tao*, como proceso de un "ser" que se cumple, en la realización del "no ser". El mundo, la creación, como un fluir eterno y un eterno producir generado por el acto atemporal con el cual el Principio se distancia de sí mismo, se "vacía", realizándose así en una supersustancialidad (el símbolo del "vacío"), substrato, base y sentido de cada existencia: del mismo modo que el vacío del cubo de una rueda es la esencia de la misma, el centro de gravitación.

Naturalmente era muy fuerte la tentación de aproximar al idealismo

absoluto moderno estos conceptos pertenecientes a un marco sapiencial. Sin embargo, aun si entonces no había sido formulada claramente, afloró, a través de LAO-TZE, la orientación fundamental por la cual el sistema que sucesivamente construí se diferenció de la filosofía idealista. En efecto, el "no-actuar" de LAO-TZE, se contraponía decididamente con la identificación inmanentista del sujeto con el acto, del acto con lo hecho, identificación que yo debía combatir duramente, en sí y en sus aplicaciones historicistas. El principio, en el fondo aristocrático, del desapego y de una impasibilidad estaba aquí en vez en un primer plano. Por imitación del modelo divino, el Perfecto, el "hombre real" u "hombre trascendente" taoísta, al no identificarse con lo exterior, no interviniendo directamente, no exteriorizando su propio Yo con la autoafirmación, practicando en vez la renuncia activa a "ser" y a "actuar" en el sentido directo y condicionado, con todo ello realiza el elemento esencial, entra en la Vía, se convierte en inasible, inagotable, invulnerable, insusceptible de ser doblegado o reducido a la impotencia, pero también capaz de ejercer una acción sutil, invisible, mágica (el *wei-wu-wei*, el "actuar sin actuar", la espontaneidad soberana e irresistible) que es la acción o virtud *-te-* de la Vía, del *Tao*.

Más tarde habría de presentar todos estos temas en su forma propia y con la mayor exactitud, pureza y adhesión a las fuentes en una segunda edición del mismo texto, compilada cerca de treintiséis años después, por solicitud de un amigo mío en 1959 y publicada por la editorial *Ceschina* con un diferente título (*El libro del Principio y de su acción*). La misma se encuentra precedida por un amplio ensayo sobre el taoísmo en general. Muy modificada y correspondiendo más a las exigencias científicas es la misma versión del texto. Pero sobre todo en la interpretación son eliminados totalmente los puntos de vista e interpretaciones filosóficas idealistas y cualquier otra referencia al pensamiento occidental moderno; en vez, el texto se encuentra integrado en el contexto de la espiritualidad extremo-oriental al cual pertenece, y es esclarecido e interpretado en términos "tradicionales", de acuerdo a la orientación propia de mi tercer período, la post-filosófica.

En cuanto a la presentación de 1923 en aquel momento no me había aun sucedido de tener una sensación directa y auténtica del clima espiritual de aquella sabiduría. Es verdad que había evitado los lugares comunes triviales de quienes habían hablado de la "pasividad" y del "quietismo" del

taoísmo y que había captado del mismo esencialmente la dimensión superior y metafísica. Sin embargo no faltaban desfasajes; así pues más de una vez había hablado casi de una exclusión de la trascendencia, teniendo en vista la trascendencia hipostática de ciertas filosofías o teologías occidentales. Tan sólo en la segunda presentación es esclarecido bien cómo en el taoísmo se trata más bien de una "trascendencia inmanente", de la presencia directa del no-ser (en su acepción positiva, como esencialidad supraontológica) en el ser, de lo infinitamente lejano (el "Cielo") en lo cercano, del más allá de la naturaleza en la naturaleza, con igual distancia sea de la inmanencia panteísta, como de la trascendencia, en tanto conceptos simplemente especulativos, en correspondencia con una experiencia debida a una específica estructura existencial del hombre de los orígenes.

En aquel trabajo juvenil la oposición entre Yo común e Individuo absoluto estaba ya formulada. Sin embargo a pesar de algunas referencias a un apéndice que se remitía a MATGIOI, intérprete en términos esotéricos de las doctrinas extremo-orientales, no di suficiente relieve al plano esencialmente iniciático del taoísmo y de su ideal del "hombre real" y del "hombre trascendente". Yo entonces escribía: "Lacerada la masa de las nubes opacas de angustia, de duda y de pasión de nuestra externa humanidad, él (LAO-TZE) fija en una atmósfera fría y calma con pocos trazos la anatomía, la lógica interna de lo divino, la devela como la racionalidad misma de lo real y la hace pues verdadera en el espíritu al identificarla con la naturaleza misma del hombre en cuanto Individuo Absoluto, en cuanto Perfecto. Cada religión o filosofía subsiguiente, lejos de superar sus posturas, raramente ha sabido poseerlas en aquella clara y pura desnudez en la cual vivieron en la mente del gran Chino. Además de ellas, no quedan en la historia sino los fuegos esparcidos e inciertos de los múltiples misticismos". Es obvia la unilateralidad de la última frase; aparte de los "múltiples misticismos", referencia más bien equívoca, no se tenían en cuenta otras tradiciones de carácter igualmente metafísico de las cuales a continuación habría igualmente de ocuparme. Ingenua era luego la idea de proponer esta sabiduría trascendente casi como un fármaco para la conciencia moderna en crisis. Escribía: "La gran mayoría de las religiones y de las morales no han logrado sino insultar al hombre, puesto que lo han considerado como aquello que él no es, como una creatura... todo ello es sin embargo inadecuado para la conciencia moderna, la cual ha comenzado a realizar el sentido de

la realidad absoluta y de la soledad de la persona. Sin embargo el precio de tal conquista ha sido la pérdida de todo lo que antes formaba su vida y su fe: su ilusión. Por lo que el hombre se aparece hoy como un náufrago aferrado a aquel Yo al que aun no sabe comprender sin mancharlo, pero del que, a pesar de ello, intuye que es su única certidumbre: sin religión ni fe ni entusiasmos, entre una ciencia que en sí misma se deshace y una filosofía exasperada en una formal y vacía suficiencia; sediento de libertad y sin embargo endurecido en el contraste con una naturaleza, una sociedad y una cultura en la cual ya no se reconoce". Es en esta coyuntura que yo presumía poder indicar la actualidad de las doctrinas de LAO-TZE (y una análoga temática fue desarrollada por mí también en conferencias y al comienzo de los *Ensayos sobre el idealismo mágico*). "El hombre moderno debe aprender aquel Yo que él aun no sabe sino balbucear en aquellas deformes imágenes que son el Único de STIRNER o el hombre de las ideologías sociales de MARX y de LENIN, el Yo absoluto del idealismo o el sujeto lírico de la estética de vanguardia" (se había olvidado en esa lista al superhombre del peor NIETZSCHE).

Como punto de referencia positiva indicaba pues la vía de LAO-TZE, interpretada como la del Individuo Absoluto. Si la temática respecto de la crisis del hombre moderno era exacta (y a aquellas menciones en otros libros míos tenía que dar amplios desarrollos), sin embargo era manifiesto el equívoco inherente a la inserción de un ideal iniciático en una "situacionalidad" histórica y el reducirlo casi a una fórmula general: siendo en vez aquel ideal esencialmente atemporal y no teniendo que ver con alguna determinada sociedad o cultura, y, en cuanto a su posibilidad de realización, se hallaba alejado del "hombre moderno" más que del hombre de cualquier otra época. Estas cosas, entonces, yo no podía verlas con suficiente claridad. No me había aun liberado de aquello que en mí mismo estaba determinado por la cultura y la mentalidad moderna. Pero este encuentro con LAO-TZE despertó desde ya en mí afinidades electivas. Había así entrevisto el ideal de la superioridad olímpica, opuesto a cualquier tipo de activismo y de vitalismo occidental.

Y ahora debemos hablar de las obras sistemáticas de filosofía escritas por mí luego de tales anticipos.

El impulso a expresar de manera sistemática con el pertinente aparato erudito y en la jerga técnica académica convenida la concepción del

mundo y de los valores que ya iba tomando forma en mí, se debió en gran medida a una situación polémica. En mis estudios filosóficos mi interés se había dirigido hacia la corriente del idealismo trascendental post-kantiano. A diferencia de la gran parte de los secuaces de tal escuela, yo sin embargo veía claramente el fondo no-filosófico, preracional, de esta preferencia. Para mí tal fondo era la voluntad de dominio. Ya lo había reconocido con bastante claridad un autor de aquel período, GRÜNBAUM, en su ensayo *Amor y dominio en tanto temas fundamentales de las concepciones filosóficas del mundo* (seguidamente tenía que ponerse de moda el análisis existencialista -anticipado por NIETZSCHE- o incluso psicoanalista de los sistemas filosóficos), mientras que los filósofos idealistas de profesión no se daban cuenta de ello y creían seguir con una pura línea "objetiva" de especulación al elaborar aquella filosofía. En dicha preferencia mía se manifestaba por lo tanto la acción de uno de aquellos componentes de mi "ecuación personal", de los que he hablado al principio. Al mismo tiempo estaba persuadido en ese entonces de que la corriente del idealismo trascendental representaba la forma liminal a la cual había arribado la reflexión crítica aplicada al problema de la certidumbre y al del conocimiento (al problema gnoseológico). Y sentí casi como una misión retomar posturas a las cuales se había arribado siguiendo tal línea e ir más allá, llegando hasta el fondo, en una rigurosa adherencia a la instancia originaria que había dado vida a tal filosofía. Tenía que resultar luego que ésta era también la vía hacia una autotrascendencia inmanente de la filosofía en general y que las obras filosóficas escritas por mí se presentaban como una especie de propedéutica para el eventual acceso a un dominio que no era más el del pensamiento discursivo y de la especulación, sino el de la acción interior realizadora, dirigida a superar el límite humano, acción considerada por las enseñanzas de las cuales al mismo tiempo había tomado conocimiento. No por nada como frase de apertura de los *Ensayos* elegía las siguientes palabras de J. LAGNEAU: "La filosofía es la reflexión que concluye reconociendo la propia insuficiencia y la necesidad de una acción absoluta que parte de lo interno".

La idea de que este paso ulterior tenía que ser hecho, estaba tan radicada en mí, impersonalmente, que la obra principal que escribiera, con no poca entrega, también por la vastísima preparación especializada requerida, la *Teoría y Fenomenología del Individuo Absoluto*, tuvo en

un comienzo dificultades en ser publicada debido a su dimensión y a su carácter no fácil. Yo le propuse a un amigo mío acaudalado de publicarla de su bolsillo bajo su nombre: a mí me interesaba que fueran fijados aquellos límites del pensamiento moderno, no me interesaba mi persona como autor (la propuesta no tuvo éxito ya que la persona en cuestión pretendió hacerle agregados y modificaciones, a lo cual yo naturalmente no podía consentir).

En cuanto al incentivo polémico antes mencionado, el mismo derivó del hecho de que en aquel momento imperaba en Italia el neo-hegelianismo de CROCE y después y sobre todo, el de GENTILE. Al haber tenido relaciones con algunos exponentes de tal dirección, me sentí irritado de su inaudita presunción: simples intelectuales, los mismos se las daban de pontífices del pensamiento crítico y anunciadores del verbo del Espíritu Absoluto, mirando desde lo alto y tachando de dilettantismo a pensadores queridos por mí que habían desdeñado dar a intuiciones y visiones profundamente vividas y de una grandísima dignidad una vestimenta sistemática de acuerdo a las reglas -para usar la expresión de SCHOPENAUER- de la "filosofía de profesores de los profesores de filosofía". Era en efecto un mundo de retórica altanera. Resultaba además repelente para mí la coexistencia con el pequeño burgués, con el docente a sueldo, unido en modo conformista con la teoría del Yo absoluto, libre, creador del mundo y de la historia con la cual se había casado. Inútil resulta decir que para éstos las doctrinas sapienciales que yo había comenzado a profundizar no eran sino "supersticiones", residuos superados desde hace tiempo por el despliegue de la "conciencia crítica": modo de ver por otro lado natural, puesto que el "iluminismo" laico era, a pesar de todo, su verdadero trasfondo mental.

Quise pues regular la partida. Y a tal fin me puse a estudiar sistemáticamente y en sus textos originales a los clásicos del pensamiento idealista, desde KANT hasta a HEGEL y el segundo SCHELLING (así fue como tuve que aprender el alemán, en aquel tiempo gran parte de sus obras no había sido traducida). Luego de estos estudios, se me hizo evidente la incomparable pobreza y vacío de los epígonos italianos de tal filosofía, los cuales habían reducido al absurdo las exigencias originarias con el juego de cubiletes de una dialéctica adulterada compuesta por un par de categorías descarnadas. A lo cual, en GENTILE se agregaba una vanidosa prosopopeya y un insoportable pedagogismo paternalista. Más allá de su intrínseca

solidez, ¡Qué diferencia respecto de las obras clásicas del idealismo, como la *Filosofía de la naturaleza y de la mitología* de SCHELLING, la *Fenomenología del espíritu* y la *Enciclopedia* de HEGEL, las múltiples doctrinas de la ciencia de FICHTE: aunque fuera desde el punto de vista de la genialidad, de la inventiva, de un impulso creativo, del esfuerzo poderoso de abrazar articuladamente la múltiple variedad de la realidad y de la materia de la experiencia! CROCE, en una carta me hizo el honor de juzgar un libro mío sucesivo como "bien encuadrado y razonado con exactitud". De mi parte, si en él (a quien conocí también personalmente) reconocía un mayor señorío y claridad respecto de GENTILE, no pude sin embargo no constatar el bajo nivel de un pensamiento puramente discursivo que, en última instancia, debía abandonar el plano de los grandes problemas especulativos para perderse en simples ensayos, en la crítica literaria y en una historiografía de orientación laico-liberal.

De cualquier modo con mis estudios estaba ya en grado de descender en la liza en contra de éstos, en su mismo terreno. Había aprendido su jerga, cuyo uso era para ellos sinónimo de seriedad y de pensamiento actualizado y "científico".

En cuanto al contenido, mis horizontes no se restringían sin embargo a la temática idealista de estricta observancia. Aparte en lo que se inspiraba en un saber no discursivo, tal como he dicho, en la orientación de base que tenía que informar mis construcciones especulativas, contribuyeron esencialmente NIETZSCHE y MICHELSTAEDTER; además tuvo un papel importante el conocimiento del "personalismo" francés con LACHELIER, SÉCRETAN, BOUTROUX, LAGNEAU, RENOUVIER, HAMELIN y el mismo BLONDEL, por lo que concierne al concepto de la verdadera libertad: todos pensadores ignorados o apenas rozados por los idealistas italianos, cuya cultura era por lo demás muy restringida, limitada provincianamente tan sólo a los antecedentes de la corriente hegeliana, muchas veces ni siquiera conocida en sus textos originales.

Los *Ensayos sobre el idealismo mágico*, salidos en 1925 para las *Ediciones Atanor* representaron una anticipación del contenido de la *Teoría y Fenomenolgía del Individuo Absoluto*: anticipación para el público, puesto que en sí misma esta obra había ya sido casi concluida, y tan sólo sucedía que no veía cuándo habría podido publicarla. Por lo cual, no es el caso aquí de hacer separadamente

una mención sobre aquel libro. Además de su núcleo crítico y constructivo, en el mismo deben resaltarse tan sólo dos aspectos. El primero se refiere a amplias referencias a las doctrinas sapienciales e iniciáticas, lo cual al lector común, sobre todo al cultor de la filosofía corriente, no podía no dar un sentido de asombro e inusuabilidad. Sólo por un lado ésta era un anticipo de lo que debía exponer *ex profeso*, con la eliminación de las escorias y de las fuentes sospechosas e indirectas, en obras del período sucesivo postfilosófico, en una forma adecuada al contenido. En efecto, se trataba aquí de un extremo esfuerzo por sistematizar y presentar en su lógica inmanente experiencias, disciplinas, realizaciones de la alta ascesis, del yoga, de la magia y de la iniciación. Éste era sobre todo el contenido del largo capítulo, "*La esencia del desarrollo mágico*", que debía ser retomado y desarrollado en la última parte de la *Fenomenología del Individuo Absoluto*. También otros ensayos salidos en forma separada, como por ejemplo La pureza como valor metafísico (*Ediciones Bilychnis*), pertenecen al mismo plano de racionalización y sistematización, y en su conjunto representan un intento casi privado de precedentes: nadie se había interesado nunca en encarar a través del pensamiento especulativo sistemático y dialéctico un tema semejante e inusual y, para muchos, desacreditado, prescindiendo de MARCUS, VON BAADER, HAMAN y SCHOPENHAUER en algunos ensayos propios.

En segundo lugar, en el último capítulo del libro, titulado "*Exigencias modernas hacia el idealismo mágico*", yo consideré a un grupo de pensadores modernos significativos con la finalidad de "señalar la intención profunda que informa sus concepciones" y de "mostrar cómo, cuando a tal intención se le diese una libre eficiencia, en lo interno de sus sistemas... se desembocaría en las posturas del idealismo mágico" delineadas en los otros ensayos del libro. Se trataba de C. MICHELSTAEDTER, de O. BRAUN (en su caso, se trataba tan sólo de los escasos rastros de una experiencia vivida, fijados en el diario de este adolescente caído en la primera guerra mundial), de G. GENTILE, de H. HAMELIN y de H. KEYSERLING. Era una especie de crítica inmanente da la que debía resultar la necesidad del pasaje a las concepciones defendidas por mí, aparte de la separación y el agrupamiento de los elementos válidos, utilizables desde mi punto de vista. Naturalmente en estos autores (cuya serie habría podido ampliarse grandemente) no se trataba de un simple idealismo crítico. Quien no había merecido la

atención que se le concediera era H. KEYSERLING. El haberlo conocido personalmente me hizo aparecer como muy claro que tenía ante mí a un mero "filósofo de salón", vanidoso, narcisista y presumido hasta límites inauditos. En sus libros me había atraído la concepción del "conocimiento creativo" que implicaba un desplazamiento de plano de la conciencia tal de activar la función del "sentido" (del significado): el sentido, que abarca las cosas y los hechos, los anima y los usa también como material de una libre expresión, en un marco no sólo subjetivo, como por ejemplo en el lirismo y en el arte, puesto que el mismo substrato de la realidad podría y debería ser abarcado para remover su necesidad y opacidad. No sin referencia a ciertas doctrinas orientales KEYSERLING había creado en Darmstadt una "*Escuela de la Sabiduría*" que, tras una brevísima y efímera vida, desapareció sin dejar rastro alguno. En efecto, su creador era a nivel personal la última persona que pudiese revestir la dignidad de un Maestro. Todo se reducía en él a intuiciones esporádicas, como las que son frecuentes en los Eslavos (KEYSERLING era un báltico), privadas de cualquier sólida base.

Yendo a mi sistema, el mismo arrancaba de una crítica inmanente del idealismo trascendental, en su pretensión (o presunción) de representar el límite último del pensamiento "crítico" moderno (a continuación yo iba a decir más justamente: de representar el pensamiento de la crisis moderna). Aceptaba por lo demás el dicho de HEGEL de que "cada filosofía es idealismo y que cuando se presenta como un no-idealismo ella es sólo un idealismo no totalmente conciente de sí mismo". Al mismo tiempo, ponía en luz el sentido oculto y la raíz irracional del idealismo, que consistía, tal como he dicho, en una voluntad de ser y de dominar, por ende, de acuerdo al sentido especial dado por mí a tal término (sobre el mismo volveré más adelante), en un impulso esencialmente "mágico". Indicaba como una manifestación de tal tendencia el hecho de que "la exigencia de una certeza absoluta en cuanto inmanente" había sido el centro y la levadura de todos los desarrollos de la filosofía crítica trascendental. "En la negación de cualquier "otro" cual resultado de la indagación lógica acerca de la posibilidad del conocimiento y, al mismo tiempo, como condición igualmente necesaria para un sistema de absoluta certidumbre, se tiene la aparición, reflejada en el mundo de las ideas, de un profundo impulso a la autoafirmación y al dominio". Era pues una especie de análisis existencial del idealismo, es más, del fondo del mismo problema

gnoseológico. Concluía diciendo que "son NIETZSCHE, WEINIGER, MICHELSTAEDTER quienes dan sentido a DESCARTES, a BERKELEY, a KANT y a FICHTE".

Pero había sucedido que el impulso en cuestión en el idealismo había padecido un síncope, es más una subversión. Aquí habría podido hablar de un proceso de disociación y de "autoalienación": el ideal acariciado por tales filósofos se había proyectado y "realizado" (en el sentido que los psiquiatras dan al término "realizar", con referencia a los procesos alucinatorios) sobre el plano abstracto, especulativo, disociándose del individuo real, de la totalidad viviente de la persona, la cual en vez fue cada vez más excluida y degradada. Yo mostré que el idealismo ha podido proceder de fase en fase en la solución de su problema especulativo, en el sentido de la inmanencia y de la eliminación de cualquier trascendencia, tan sólo en la medida en que ha ido siempre más allá de tal alienación.

Aquí no es el caso de reproducir mis argumentaciones. Me limitaré a un rápido *excursus*. En un cierto modo, la "postura" del idealismo se resume en la fórmula de BERKELEY: *esse est percipi*, es decir que el único ser del que yo puedo sensata y concretamente hablar es el que corresponde a mi percepción, a mi pensamiento, o a una representación mía. De cualquier otro ser no sé nada y es casi como si el mismo no existiese. Tal postura ha sido ampliada (a lo cual yo mismo he contribuido) al referirse no sólo a la percepción sino a aquel fondo común de toda facultad que se encuentra constituido por un acto elemental de la conciencia. Los idealistas absolutos le han dado a tal "acto" el carácter de un "poner". Si SCHOPENHAUER había dicho (siguiendo las huellas de KANT): "El mundo es mi representación", éstos (en las huellas de FICHTE) decían: "El mundo es mi postura", mientras que los epígonos hablaron incluso de "creación".

Bastaba una cierta habilidad para arribar a las conclusiones de todo aquello que el Yo sabe sólo mediatamente (a través de otros sujetos, de la vida social, de la cultura, de la historia, etc.). El hecho básico y en el fondo banal, subsistía: quitando a todo esto el carácter de contenido de mi conciencia, de mi pensamiento y de mi experiencia o como se quiera llamar la función del "para mí", el mismo se desvanece en la nada. El círculo se encuentra cerrado.

En un solo punto casi todos los idealistas no iban hasta el fondo, por razones menos teoréticas que moralistas y "humanas": en lo relativo a la

negación de toda realidad en sí de los otros sujetos, de los otros "Yo". Varios procedimientos especulativos habían sido usados para dar vuelta este punto escabroso y evitar la perspectiva que congelaba la soledad cósmica del Único en medio de un mundo de *Mâyâ* que abarca no sólo la naturaleza, las cosas y los cielos, sino también a todos los seres humanos. Pero yo no me detuve y mostré la inevitabilidad del llamado "solipsismo" (término sumamente inadecuado) en tanto que uno se mantenga firme en la gnoseología idealista. Por lo demás, aparte de los argumentos especulativos, ¿no nos ofrece el sueño el ejemplo de otros seres que parecen reales, que cumplen cosas imprevisibles y que pueden incluso aterrorizarnos, mientras que no son sino proyecciones de nuestra fantasía? Peor después si se ponen en evidencia los caracteres de coherencia y de lógica que, a diferencia del mundo del sueño, nos presenta el que es denominado real. Todo esto, en lugar de la desordenada experiencia onírica, presupone en efecto el uso condicionante de categorías de la razón que, tal como se sabía desde KANT, existen sólo en nosotros, en el sujeto trascendental: sin lo cual todo permanecería en el mismo estado incoherente de la locura o del sueño. En el plano puramente gnoseológico, es decir crítico-cognosicitivo, también aquí el círculo estaba cerrado.

El mundo puede ser sólo "mi" mundo. Si hubiese también algo más, algo "objetivo", nunca lo podría saber: en el momento de saberlo -del mismo modo que las cosas que se transformaban en oro cuando *Midas* las tocaba- el mismo se transformaría en *mi* pensamiento, en mi experiencia o representación: es decir, subyacería, en una manera u otra a mi condicionalidad. Sobre tal base parecía eliminada toda duda, era cerrada la puerta al misterio; al Yo le era provista una roca firme e inaccesible, en donde se podía sentir seguro, libre y dominador.

Pero a un pensamiento suficientemente riguroso -y honesto- era fácil descubrirle la grieta profunda de todo este sistema. Una cosa es decir que el "mundo es mi representación", mi experiencia, mi "pensamiento", y otra es decir: "el mundo es mi posición" o "creación". Una cosa es pues el Yo de los idealistas, otra el Yo al cual cada uno puede referirse concretamente, no en teoría y haciendo filosofía, sino en la práctica. Una vez que el mundo, no sólo de las ideas verdaderas y propias y de los sentimientos, sino también el de las cosas y de los seres en el espacio y en el tiempo, haya sido considerado como real y cierto sólo como pensamiento y sistema del

pensamiento, queda siempre por preguntarse en qué situación se encuentra en última instancia el Yo en un tal mundo "hecho inmanente" y ante la función que lo "pone". Si el Yo tuviese como propio sólo la abstracta facultad de pensar, la dificultad sería entonces superable. Se podría concebir al Yo como una especie de impersonal máquina trascendental que produce y hace desfilar automáticamente ante sí todo lo que se conoce y que se experimenta, más o menos como sucede en el sueño, en el cual raramente se tiene la conciencia de ser, además que el espectador, también el creador de lo que nos hace ver y vivir el automatismo de nuestra fantasía. Pero reducir el Yo a una cosa semejante no es posible ni siquiera en lo relativo a la psique del más atontado y enajenado de los seres humanos. Había entonces acontecido que, así como Atlante se descarga de su peso cósmico, el idealista era descartado por el Yo real; se había refugiado en el denominado "Yo trascendental" o "Espíritu Absoluto", denominado también *Logos*, Idea o Acto Puro, haciéndole obsequio de la actividad cosmogónica y no hesitando en declarar que **ante un tal Yo, la personalidad concreta del sujeto no es sino una ilusión y una ficción**: un "fantoche de la imaginación", tuvo incluso el coraje de denominarlo GENTILE. Y se participaría de la verdad, de la certeza, de la realidad, de la eticidad, de la espiritualidad y de la historicidad en la sola medida en que uno se identifique con aquellas entidades.

Aquí es donde se dirigió directamente mi crítica. El yo, dije, no se define tanto en términos de simple "pensamiento", "representación" o "sujeto gnoseológico", sino de libertad, de acción y de voluntad, y es suficiente con poner en el centro tales valores para hacer entrar en crisis todo el sistema del idealismo abstracto. En efecto, si el "Yo trascendental" de los idealistas no debía ser otro nombre para aquel Dios creador en los cielos que era considerado por estos filósofos como una hipóstasis supersticiosa y acrítica, "postura" esta misma del pensamiento; si el mismo debía ser referido a nuestro ser real, la consecuencia era un paradojal colapso regresivo.

Sobre todo gran parte del pensamiento, no en sentido propio sino "trascendental" (aquel al cual corresponde el mundo de las "apariencias" objetivas), **puedo atribuírmelo** (de modo tal de considerar a aquel mundo como "puesto" por mí) **sólo si me refiero a una función inconciente**. Ello había ya sido puesto en luz por E. VON HARTMANN con una seria crítica realista

que para los idealistas por supuesto era como inexistente. Al carácter de inconsciencia de aquella función se agregaban luego aquellos de no-intencionalidad, de no previsión y de contingencia, puesto que ningún idealista podrá decir jamás anticipadamente por ejemplo lo que "pondrá" "su" pensamiento respecto del tipo de hombre que hallará detrás de aquel costado del camino o de las palabras que un interlocutor suyo pronunciará. Ulterior carácter, la **pasividad**. Aquí también se insertaba mi crítica a la famosa fórmula hegeliana de la identidad de lo real con lo racional (*"todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real"*) y a aquella análoga posthegeliana de la identidad de lo real con lo querido, del hecho con el acto, con la consiguiente teoría de la denominada "voluntad concreta". Frente a tales fórmulas había que preguntarse en efecto si lo que es real se dice tal porque es racional, o bien se lo dice racional porque es real; y análogamente, si lo que acontece se lo dice real porque es querido (si bien real tan sólo en la medida en que puede decirse como verdaderamente querido por lo demás permaneciendo como no-real en tanto correlativo a una privación de la voluntad), o bien si se lo dice querido (como "hecho del acto", como "puesto", etc.) sólo porque es real, es decir por el simple e irracional hecho de su acontecer.

Era evidente que para la mayor parte del "poner" o "crear" del Yo trascendental sólo la segunda alternativa es la justa; **en los idealistas absolutos es la realidad la que determina lo que ellos asumen como racional y como querido**, lo cual prácticamente equivale a reconocer una fundamental pasividad del Yo verdadero, a un hacerse decir, respecto de las cosas, de la historia, de las contingencia, etc., lo que "libremente" se habría querido. Para reducir al absurdo las fórmulas mencionadas aduje un argumento drástico: un idealista sometido a tortura debería juzgar como "racional" y "querida por él" (por el "verdadero" Yo) la situación en la que se encuentra, en tanto "real", y debería considerar como una excusa y veleidad irracional del sujeto empírico "fantoche de la imaginación", su rebelión y su sufrimiento. Para una inmensa parte de los contenidos de la experiencia, sea en el campo teorético como en el práctico, se volvía a presentar una situación análoga. (En un capítulo de un libro salido mucho más tarde, *Los Hombres y las Ruinas*, iba a denunciar la inmoralidad de tal doctrina en sus aplicaciones historicistas y políticas).

Generalizando, como base fundamental formulé la distinción entre acto

verdaderamente libre y acto "pasivo", denominado por mí también "espontaneidad". En el acto libre hay un intervalo entre posible y real, una excedencia del primero respecto del segundo, en el sentido de que un poder precede y domina el acto como extrema razón de su porvenir o menos, de ser éste y no otro acto. En el acto pasivo o espontáneo tal intervalo no existe, hay un pasaje directo e inevitable hacia la acción (o percepción, representación, etc.) como en un automatismo, y lo posible se agota sin residuo en lo real, en lo que acontece: se siente, se ve, etc. Por lo tanto en lo relativo a una "espontaneidad" puedo hablar de algo que es más bien "mío" pero que no es "mí", puesto que, tal como en el caso de las emociones y de las pasiones, no puedo decir de provocarlas directamente y yo no me encuentro respecto de las determinaciones de las mismas en una relación de causalidad incondicionada y de posesión. Fijé pues este punto básico: una cosa es no ser determinados por otro (por lo externo), otra es ser verdadera y positivamente libres. En la *Teoría del Individuo Absoluto* un largo capítulo es dedicado a una crítica de todos los conceptos de una falsa libertad, crítica que no creo que haya sido conducida por nadie de manera tan radical.

La conclusión de toda mi argumentación era pues ésta: la reducción idealista de la naturaleza y de gran parte del mundo de la experiencia real a una posición del Yo se logra, "en cuanto se reduce al mismo Yo a naturaleza, es decir en cuanto de aquel Yo, que es libertad, no se sabe nada, mejor, se hace como si no se supiese nada, y con un evidente paralogismo se identifica el concepto del yo con el del principio de espontaneidad que es el de la naturaleza". Resultando así que, en relación al Yo verdadero, la actividad trascendental cosmogónica o tenía que ser juzgada como totalmente inconciente, o tenía los caracteres de una activa pasividad, no intencional, imprevisible y afinalista, meramente "espontánea". Aparecía pues que si los idealistas hubiesen seguido prácticamente en serio, y no con simples sofismas, el principio de la adecuación de la persona real al Yo trascendental, al acto puro, o como de otra forma ellos llamaban a su nuevo dios, ellos habrían tomado el camino de una verdadera regresión hacia lo sub-personal, aun más que los distintos filósofos de la "Vida" y de lo irracional, considerados por los idealistas con jactanciosa suficiencia. Indiqué en las diferentes etapas de la filosofía trascendental –desde KANT hasta FICHTE, SCHELLING, HEGEL, WEBER, GENTILE– la existencia de una fuga progresiva

del Yo real: "El Yo no se hace la forma que domina gnoseológicamente la contingencia de los fenómenos -el schlegeliano "caos afuera del sistema"- sino como la conciencia actual de Gentile, es decir en la adhesión absoluta al acto espontáneo (representativo) de acuerdo al cual las cosas devienen y se afirman en la conciencia del Yo, a través de una especie de pasivo misticismo que en concreto se identificaría con un absoluto y enajenante fenomenismo... El individuo consiste pero cede, no domina las cosas, sino que se disuelve en ellas. Es la vía de la decadencia".

Aquí concluía la parte crítica de mi sistema y tomaba inicio la constructiva. żQué había que hacer una vez que se reconocía con lealtad y coraje una situación semejante? Para el que hubiese vivido seriamente la experiencia idealista no limitándose a hacer filosofía de uso universitario, había sólo que liquidarla con una especie de delirio, o bien encontrar alguna escapatoria para introducir de contrabando alguna trascendencia religiosa. Si en cambio uno se mantenía firme, no había sino que seguir la vía peligrosa que yo traté de indicar.

Debo limitarme aquí sobre todo a una pocas menciones. La parte positiva de mi sistema comenzaba con la **postulación de la experiencia del puro Yo**, del Yo desapegado, centro de sí, puro ser. Autoevidencia absoluta, anterior a todo contenido determinado de la conciencia y a la misma facultad del pensar (de allí, en oposición a DESCARTES, no "pienso luego soy", sino "soy, luego pienso", siendo concebido el pensamiento sólo como una facultad o posibilidad del Yo). Esta experiencia era sólo *postulada*, es decir: ella es contingente, puede intervenir o no, es indeducible, es absoluto principio de sí misma. En términos análogos WEINIGER había hablado del "acontecimiento del Yo", RIMBAUD del "Yo es otro", la metafísica hindú del Sí mismo, del *âtmâ*, como pura luz, la antigüedad clásica del *nous*. A continuación, la fenomenología husserliana (la que yo en ese entonces desconocía totalmente) iba a intentar una vía análoga (sin embargo deteniéndose enseguida tras haber emprendido el camino) al hablar de la reducción o destrucción fenomenológica que debe poner al desnudo, como evidencia básica, un tal Yo, "puro inmóvil centro de luz". Lo importante aquí es que no se trata de nada pensado y teórico, sino de un puro hecho de la experiencia, si bien no de la experiencia corriente.

Después de lo cual pasé a definir el concepto de *valor*, dando a la palabra un sentido totalmente especial. Se trataba de la única relación

"según justicia" que aquel Yo podía tener con las "determinaciones", expresión que en mi terminología designaba cada contenido de la experiencia vivida. Tal relación debía incluir tres elementos: la transparencia, en las determinaciones, de un significado (significado vivido, no abstracto e intelectual), una relación directa de unidad consigo mismo en la determinación (posición o dominio), en fin, el carácter de aquello que se remite a un querer desnudo y libre.

Pero mantenerse firme en aquel Yo y luego, en aquel principio o imperativo del "valor" como condición para la "racionalidad", en sentido superior, de la existencia, significa encontrarse sobre otro plano, ante dificultades análogas a las del idealismo abstracto. En efecto, así como la realidad de aquel Yo es absoluta y evidente (tal debe aparecer una vez que se haya tenido la experiencia postulada por mí), es a su vez evidente, en lo que yo llamé "el estado empírico de la existencia", la presencia de una materia y de una experiencia, la relación de las cuales conmigo no es por cierto, de hecho, lo propio del valor.

Yo en aquella época no sabía nada del existencialismo; tenían que pasar muchos años antes de que esta filosofía, junto a la fenomenología husserliana se pusiera de moda en base a la mutación del clima general de la civilización actual. Pero en el fondo yo reproducía aquí su temática esencial, es decir el paradojal e irracional coexistir y recíproco implicarse en la existencia real de lo finito y de lo infinito, de lo condicionado y de lo incondicionado. Ya he hablado de la crisis que personalmente había atravesado años antes al margen de una situación tal.

Pero mientras que el existencialismo debía detenerse en la constatación de tal paradoja y de tal irracionalidad, aceptando el estado de crisis que entonces necesariamente derivaba de ello o bien buscando también aquí evasiones pagadas a través de una claudicación interior (esto en parte lo puse en luz en uno de mis últimos libros, *Cabalgar el tigre*, que contenía también un examen crítico del existencialismo), yo en cambio hice de aquella estructura de la existencia un punto de partida para mi teoría del Individuo absoluto.

Aquí intervino nuevamente el concepto de la absoluta libertad. En la crítica al idealismo había revelado cómo, en una manera u otra, a partir del mismo siempre fuese introducida subrepticiamente una fórmula dogmática inicial. Por ejemplo, se hablaba de la "dialéctica del logos concreto", en

razón de la cual el espíritu debe romper su pura identidad, distinguirse con el "autoponerse" (que era convertido en sinónimo de poner el objeto determinado, o el no-Yo) para luego reconocerse en el mismo, lo cual implicaría un devenir. ¿Pero por qué el espíritu *debe* hacer esto? Si se contesta: porque de otra manera el espíritu no sería espíritu sino naturaleza, habría que rebatir: ¿por qué pues no debería ser naturaleza si no lo quisiese? Ya FICHTE había puesto como un obvio postulado la fórmula: "La libertad *debe* ser"; también en otros, como por ejemplo HAMELIN, todo el desarrollo de las categorías con las cuales ellos trataron de explicar idealísticamente y de justificar el mundo dado, o por lo menos los aspectos fundamentales del mismo, había sido referido al proceso del espíritu "que se construye la propia libertad". Pero nuevamente había que preguntarse: ¿se la construye libremente o bien según la necesidad? En el segundo caso, era evidentemente una broma hablar de libertad, se subyacía a una ley dada, similar a cualquier otra.

Así pasé a defender la concepción de una libertad absoluta, anterior en cierta manera a sí misma (en tanto libertad realizada), de una libertad como puro arbitrio que podía elegir incondicionadamente sea a sí misma, sea a lo contrario, es decir la negación de ella misma. Y esto equivalía a decir que al Yo debía serle abierto sea el camino del "valor" (en el sentido arriba indicado), sea el del no-valor, bajo la manera de dos opciones simultáneamente posibles.

Pero a tal respecto aparecía resuelta en un significado superior la situación paradojal e irracional del "estado empírico de existencia". La coexistencia de hecho de lo finito con lo infinito, de lo condicionado con lo incondicionado, dramatiza, por decirlo así, la doble posibilidad y llama a una decisión fundamental. "Así como el fuego podría retomar la existencia del combustible en su profunda voluntad de hacerse acto, de encenderse, de la misma manera el Yo, que se quiere a sí mismo como autarca, puede retomar en sí su no-ser y, a decir verdad, como la materia de la cual sólo podrá hacer brotar el esplendor de una vida y de una actividad absolutas".

Doctrinariamente la consecuencia era la definición de dos vías: la "vía del otro", por un lado, la "vía del Individuo Absoluto" por el otro. A tal respecto, había recabado de MICHELSTAEDTER y luego desarrollado adecuadamente algunos puntos de referencia. MICHELSTAEDTER había hablado de la "vía de la persuasión", comprendida como la del ser que consiste en sí

mismo, que posee en sí el propio principio y el propio valor, que no descarta, que no escapa a la propia deficiencia existencial, sino que la asume y quiere resolverla. Opuesta a tal vía era la de la "retórica", es decir de aquel que escapa a la posesión actual de sí mismo, que se apoya en otro, que busca al otro, que se remite a otro para "persuadirse" en una fuga en el tiempo, de acuerdo a una oscura necesidad y a un incesante bramar indefinidamente la caída inicial, excluyendo toda detención del proceso en una posesión. MICHELSTAEDTER probablemente ignoraba que una tal concepción corresponde en esencia a la del buddhismo y también a la antigua misteriosofía. La vía del otro (que yo denominé "vía del objeto") se vincula en el buddhismo con el *samsâra*, el mundo inferior del devenir que procede de una sed y de la brama y en la antigua misteriosofía con el "círculo de la generación", denominado también como de la necesidad. La otra vía era la de los Despertados y de los Liberados del buddhismo, de los consagrados de los antiguos misterios.

El rasgo nuevo y audaz de mi concepción era el considerar a ambas vías como idénticamente válidas: la una tenía que ser posible y válida como la otra, en nombre de la suprema libertad. **El verdadero absoluto tenía que comprender la posibilidad sea del absoluto como de su opuesto.**

A causa de su misma naturaleza la "vía del otro" no es susceptible sino de una determinación estructural esquemática, reiterándose en la misma de manera uniforme una situación elemental. Determinable separadamente era sólo la "vía del Individuo Absoluto": el describirla fue la tarea que me propuse en la segunda parte de la *Teoría* y luego en toda la *Fenomenología*.

Dejo de hablar de la nueva teoría de la certidumbre que aquí se podía formular; la misma había ya sido objeto de un ensayo, "*Las tres épocas del problema de la certidumbre*", salido en alemán en la revista *Logos* y luego reproducido como la primera parte de mi *El individuo y el devenir del mundo* (*Liberia di Scienze e Lettere*, 1926). Haré en vez mención al encuadre general.

Partí de las posturas idealistas tal como la crítica reciente las había clarificado. El mundo es "puesto" por el Yo. Resulta sin embargo evidente, en la gran mayoría de los casos, mi impotencia, la carencia de un "valor" con respecto a tal "poner". Para allanar el camino, pasé a una crítica del realismo filosófico: para explicar el no-poder del Yo el realista hace intervenir a

un ser real en sí mismo que se revelaría en la representación, en la imagen, en la percepción, y que las determinaría. Pero esta inferencia, además de ser gnoseológicamente ilícita (es un "uso trascendente del principio de causalidad", afirmó KANT), no se impone para nada. Basta en efecto referirse a una actividad que, aun siendo del Yo, tenga un carácter de necesidad, es decir, justamente, a una "espontaneidad", con la correspondiente "privación" de la voluntad y de la relación propia del "valor". Hubiéramos podido y debido limitarnos a esta constatación. En la vía del *Individuo Absoluto* el imperativo es de no huir de esta deficiencia, de "no concederle, para sustraerse de su peso, una realidad en sí" (haciéndole corresponder una realidad distinta: naturaleza, "cosa en sí", dios, etc.) sino que, luego de haberla reconocido, hacerse suficiente ante la insuficiencia, tomarla a ésta totalmente sobre sí y mantenerse firme: *ser* (la privación), comprender todo esto sobre lo cual no se puede no como realidad o como valor (tal como cuando se identifica lo racional con lo real, lo querido con lo real), sino como una negatividad. Más allá de esto, afirmar el acto que la consume, "de modo tal que aquello que, en la deficiencia de la actividad central, no era, *sea*, al modo de un ser absoluto". En síntesis: no debía ser llamado *ser* el *no-ser* (la privación). En su sentido, el proceso postulado aparecía como análogo, sobre una escala cósmico-gnoseológica u ontológica-gnoseológica, a aquel de quien reacciona en contra de una pasión o un instinto, se libera de su necesidad, la transfigura en un verdadero acto. Así ética y ontología confluían. Ni tampoco faltaba un trasfondo escatológico: la naturaleza, en tanto "privación", no-ser; el punto de la realización del Individuo Absoluto como aquel en el cual ella es redimida y pasa al estado de un ser absoluto, que encierra su principio y su fin (la "consumación final", la *ekpurosis*).

Ello implicaba una superación del estoicismo tomado en un sentido amplio, y una crítica a la postura de MICHELSTAEDTER. La premisa idealista –que era mantenida– vincula inexorablemente al Yo con el mundo; no puedo escapar del mundo puesto que el mismo es mi representación. Queda más bien abierta la "vía del otro", la vía de la identificación bramosa que pone lo real y el sentido del ser en lo otro de mí. Pero en la del *Individuo Absoluto* yo no puedo aislarme en una abstracta suficiencia, contraponiendo al Yo como valor con el no-valor del mundo, al cual le niego una realidad, pero que sin embargo existe. En tanto puesto por mí (aun si no como voluntad

libre sino como "espontaneidad"), yo soy responsable del mundo. Si no debo ser desgarrado en el núcleo profundo de mi ser, ello debe ser resuelto en el "valor". Se representaba casi la concepción gnóstico maniquea del Uno cósmico crucificado en el mundo como sentido del ser-en-el-mundo, pero sin dualismo ni pesimismo, un círculo cerrado que no admite excusas o fugas. El Yo estoico y el Único de STIRNER debían pasar en la forma del acto puro aristotélico, que resuelve el mundo de la necesidad y de la vida mezclada con no vida. Como síntesis de toda esta concepción vale quizás reproducir una página de los *Ensayos sobre el idealismo mágico*.

"La mera actividad representativa es condición necesaria pero no suficiente de la realidad de las cosas, *en tanto que estas cosas sean referidas a un Yo*. Yo puedo decir de haber puesto las cosas, pero en cuanto son espontaneidad, *no* en cuanto son un Yo, es decir libertad. Ahora bien, decir que yo como Yo o principio suficiente, *autarches*, no puedo reconocerme como causa **incondicionada** de las representaciones (es decir, de la naturaleza), **no quiere decir para nada que estas representaciones sean usadas por "otro"** (por cosas reales o existentes en sí mismas), **sino simplemente, que yo soy insuficiente respecto de una parte de mi actividad, la cual es aun espontaneidad, que una tal parte no es aun "moralizada", que el Yo, como libertad, sufre en ella una "privación"**. Por lo cual el realismo, tal como se ha dicho, debe ser rechazado *pour une fin de non recevoir*. ¿Cuándo entonces se podrá afirmar verdaderamente el principio del idealismo, que el Yo **pone** las cosas? Cuando el individuo haya transformado en un cuerpo de libertad la oscura pasión del mundo, es decir cuando haya hecho pasar la forma según la cual él vive la actividad representativa de espontaneidad, de coincidencia de realidad y posibilidad, a incondicionada e arbitraria causalidad, a *potencia*. Ante esta tarea, el idealista en cambio huye: al acto real que, poseyéndolas, anula las cosas, él le sustituye el acto discursivo, que las reconoce y se apoya en ellas. **Él denomina ser su no-ser**, denomina real aquello que, siendo privación de su potencia, debería en vez, con mayor justicia, decir irreal, y así confirma esta privación, la adula y se apacienta incestuosamente con ella. En tanto insuficiente respecto del Yo, él abdica, se disuelve en las cosas; y la "racionalidad", la "idealidad", la "historicidad", la "libertad concreta", el "Yo trascendental", etc. no son sino tantos nombres de esta fuga, no son sino los símbolos

de su impotencia, sino el valor dado en modo violento a aquello que, en relación al Yo y a la **moralidad** (en el sentido weinigeriano y michelstaedteriano del término), es no-valor, muerte y oscuridad: naturaleza".

Sin embargo parecía subsistir una grieta en el sistema de este nuevo inmanentismo absoluto. Aun admitiendo el desarrollo resolutivo propio de la *vía del Individuo Absoluto*, era reconocido, desde el comienzo, el estado de la "privación": como un misterio no explicado. Pero yo negué el mismo problema, en primer lugar resaltando el carácter condicionado de la oscuridad, puesto que la misma aparece como tal sólo en función del acto de ponerse del Yo absoluto: sin este ponerse, aquel carácter es inexistente (así en quien simplemente se deje vivir, en quien se ensimisme dionisíacamente en la "vida", etc.). En segundo lugar yo preguntaba: ¿por qué lo que se encuentra primero tendría que ser lo que es pleno y perfecto? Podía presentarse a la "privación" (el concepto que actuaba como clave para explicar el presunto no-Yo) como aquello que, en un nivel totalmente natural, es propio de todo lo que está en potencia pero que puede proceder en un desarrollo hasta la plenitud de un acto perfecto. Por lo demás ello me daba también manera de ser condescendiente respecto de un prejuicio del que aun en aquella época no me había dado cuenta, el "valor", tomado ahora no en el sentido antes mencionado y especial, sino en el moral idealista: ¿si al comienzo hubiese existido lo perfecto, cuál sentido tendría para el Yo la actividad, el esfuerzo, la lucha? Ser, verdad, certidumbre, no se encuentran "detrás", sino "adelante", son tareas, afirmé entonces. Entre persona y sujeto universal no hay alteridad, sino progresividad: la persona es el sujeto universal en potencia y el sujeto universal es la persona en acto. Llegué a decir: "Si Dios es, el Yo no es", a hablar de la "creación de Dios" como una pura posibilidad del Yo. A continuación me cuidé de insistir en este *pathos* y puse las ilusiones del "valor" y del "crear" a cargo de la ideología plebeya del *self-made-man*, colocando en el justo puesto –relativizándolas- las perspectivas mencionadas ahora.

Permanecía en cambio como válida la concepción de un desarrollo autónomo y libre desde un menos hasta un más con un trasfondo ontológico, casi en sentido aristotélico, con un acto puro, una "mónada de las mónadas" o un "dios" puesto al término del mismo. Es así como la dialéctica de la cual me servía para trazar la "fenomenología" no fue la de tipo hegeliano

en cuanto al pasaje entre opuestos y negación de lo "finito", si bien una "dialéctica de los distintos" en el sentido de un pasaje de lo informe a lo formado y a lo individualizado, en grados siempre más altos de integración, de plenitud y de libertad. Desde tal punto de vista debía por lo demás decirse: no existe el Yo absoluto, sino la posibilidad –contingente– del Yo de convertirse en absoluto.

Otros problemas técnicos especulativos fueron encarados por mí, como los de la relación entre esencia y existencia, escollo ulterior del idealismo abstracto. Esta filosofía había sido siempre incapaz de dar cuenta adecuada de la diferencia entre una cosa representada (o concepto de la misma, la esencia) y una cosa real, diferencia que en una manera u otra siempre se presenta en el mismo círculo cerrado del inmanentismo. Para una solución yo me remití nuevamente al concepto de la potencia y al de los grados intensivos. La idea es una realidad débil, la realidad es una idea potente (o más potente). No hay un hiato, hay sólo una diferencia de intensidad. TAINE había definido a la percepción como una "alucinación verdadera", BERKELEY había distinguido la representación "real" de la simplemente mental al referir la primera a "un más potente espíritu", lo cual equivalía justamente a una diferencia intensiva. Otra formulación mía: la idea es una realidad en potencia, la realidad es una idea en acto. Era una teoría audaz y peligrosa. Ella también conducía hacia la acción. Paradojalmente podíamos referirnos al proceso gradual de un Yo cuyo poder se dirigiese de pensar simplemente a imaginar mágicamente, de sugestionarse, luego de sugestionar a otros y finalmente en el límite, de sugestionar a la misma realidad y modificarla.

Ante semejantes ideas se podía casi pensar en una rareza delirante. Sin embargo bastaba un adecuado desplazamiento de plano para alcanzar una mayor plausibilidad. A tal respecto entraba en cuestión la doctrina tradicional de las relaciones entre el macrocosmos y el microcosmos. Sobre todo había que referirse (pero en ese entonces no lo hice) a la concepción de la denominada "intuición intelectual", propia también de la escolástica, vuelta a evocar por KANT para contraponer tal forma cognoscitiva a las percepciones sensoriales pasivas del hombre corriente. Únicamente que los dos modos de percepción no eran contrapuestos por mí. Se indicaba también una relación de potencia a acto, con referencia a un desarrollo más allá del límite humano. La intuición intelectual, fue referida por la

escolástica no a los hombres, sino a entidades angelicales. Y bien, se podía indicar en manera documentada cómo en ciertas tradiciones, en especial en el *Yoga*, fuesen consideradas abiertamente justo las fases del proceso activo de la creación o actuación de la intuición intelectual hasta un límite de unión activa y metafísica con el objeto, unión que implicaba posibilidades mágicas además que noéticas (sobre esto me referí en un capítulo de los *Ensayos* y en *El Yoga de la potencia*).

Señalaré todavía dos puntos de la *Teoría general del Individuo Absoluto*. El primero se refiere a la superación de la antítesis entre racionalismo e irracionalismo. Lo racional no tiene una existencia propia, de modo tal de poder contraponerse a lo irracional. Detrás de lo racional se descubrirá siempre, como su raíz y principio determinante, lo no-racional. El *sollen*, es decir el carácter imperativo de determinadas leyes de la razón (y de la misma lógica, para no hablar de la ética "autónoma" del imperativo categórico), no es sino un modo de aparecerse del *müssen*, es decir de un "estar construidos", por ende de una pasividad, de una impotencia con respecto a una especie de *vis a tergo*. Algo ritualmente "decadente", alejado de la *vía del Individuo Absoluto*, es considerar lo irracional como una realidad incoercible, en términos de "vida", de "devenir" y cosas semejantes: también en esto se manifiesta una exterioridad del Yo respecto de sí mismo, el Yo integrado reconociendo en vez en lo irracional a la misma sustancia o potencia, cuya expresión es lo racional. Cuanto más completa es la potencia, más sus manifestaciones tendrán una coherencia, una forma absoluta, una ley, una "racionalidad" en todos los planos. Así también la "verdad" es un reflejo de la potencia. Complaciéndome nuevamente con un modo paradojal de expresarme, pude decir: "La verdad es un error poderoso, el error es una verdad débil". Desde el punto de vista del Yo integrado no se quiere alguna cosa porque se la reconozca como justa, racional, o verdadera, sino que ella aparece como justa, racional o verdadera tan sólo porque se la quiere. Quedaba así excluida pues la "aseidad" de los valores. Reconocido esto, indicaba la única distinción: por un lado, el ser centrales en sí mismos y, sobre el plano objetivo, la potencia; por el otro, el no ser centrales en sí mismos, el dejar vacío, u ocupado por fantasmas, el trono interior. El denominado voluntarismo, precedentemente afirmado con coherencia en la filosofía tan sólo en un plano teológico con referencia a una concepción no-racionalista de la divinidad (DUNS ESCOTO: Dios no quiere una cosa

porque es buena, sino que ella es buena porque él la quiere), era así "inmanentizado" y transferido al hombre. Aquí como en otras partes prácticamente aparecía sin embargo como bien evidente la posibilidad de un catastrófico cortocircuito en quien de golpe asumiese una doctrina tan peligrosa.

El otro punto se refería al campo de lo extranormal, puesto que bajo más de un aspecto la *vía del Individuo Absoluto* era aquella en la cual la claudicación del idealismo abstracto era evitada, la retórica y la ficción del "sujeto universal" eran denunciadas sólo a condición de que se abriesen posibilidades más allá de los límites normales del estado humano de existencia. Antes de los *Ensayos*, en el capítulo sobre el "Yo supranormal", luego en una sección de la *Teoría*, enfrenté y volví a dimensionar el problema kantiano de la "experiencia posible", de la *mögliche Erfahrung* y de sus presupuestos trascendentales. KANT había partido de la suposición de una experiencia humana única, encuadrable una vez por todas en esquemas de la razón tales de conferirle un carácter de necesidad y de constancia y de convertir en posibles los "juicios sintéticos a priori", bisagra para él de todo saber científico positivo y universalmente válido. Y para explicar esto se remontó a las "categorías", a la función trascendental del Yo a la cual sin embargo, por tal camino, resultaban transferidos los mismos caracteres de necesidad y de determinabilidad incontrastable supuestos en la experiencia de hecho. Y bien, ya el desarrollo de la ciencia moderna había hecho caer la premisa kantiana: las mallas de la necesidad supuesta en la naturaleza se habían aflojado, BOUTROUX había podido hablar, en un ensayo clásico insuperado y precursor, de la "contingencia de las leyes de la naturaleza", la misma geometría euclidiana había aparecido sólo como una de las muchas geometrías posibles, con la física subatómica se debía arribar hasta el indeterminismo y el improbabilismo.

Ahora bien, si ante esta mudada premisa se aplicaba el procedimiento kantiano, el efecto no podía sino ser un "desentumecimiento trascendental", es decir el correlativo no podía ser sino un diferente y móvil sistema de categorías. No sólo ello: la "experiencia posible" kantiana era la más banal y corriente por la que no habían sido considerados los presupuestos (o las posibilidades) trascendentales correspondientes a formas de experiencia también reales, tales como el sueño, el ensueño, los estados de la locura y de la hipnosis, además de toda la experiencia extranormal que en

términos positivos la metapsíquica, la *Physic Research*, había recientemente mostrado. Por último, había que considerar lo que se podía recabar de la etnología y de los testimonios concordantes de múltiples tradiciones, acerca de una fenomenología extra-normal. El hecho de que todo esto posee muchas veces un carácter esporádico y de excepción, evidentemente no autorizaba de ninguna manera a que se lo excluyera de la "experiencia posible", que en su conjunto aparecía pues como muy diferente de la examinada por la *Crítica de la razón pura*, la cual representaba, respecto de la primera tan sólo una porción arbitrariamente absolutizada. Recordé, entre otras cosas, la figura –trazada por el director de un instituto de metapsíquica, OSTY– de aquel en el cual hipotéticamente estuviesen presentes, reunidas, las posibilidades de experiencia y los poderes demostrados positivamente en casos separados y en circunstancias diferentes. Había suficiente para una apertura de horizontes trascendentales, así también como, en el de los principios, para remover el límite que ya desde su punto de partida podía bloquear y refutar prácticamente la teoría del Individuo Absoluto.

Naturalmente se imponía aquí una distinción para el conjunto de las potencialidades latentes deducidas partiendo de la "experiencia posible" global. Una parte de las mismas se encontraba bajo el signo no de la "libertad" y del "valor", sino de la "espontaneidad", de la actividad pasiva. Ello no valía sólo para el correlativo trascendental de la zona de contingencia presentada por el mundo de las cosas y de la experiencia física, puesto que también una gran parte de los fenómenos psíquicos interrumpidos (por ejemplo en el sueño: no se sueña activamente, sino que casi sucede como "si se fuese soñados") o registrados sólo por la metapsíquica tienen un carácter inintencional y muchas veces se vinculan a un estado de transe y de rebajamiento de la conciencia. A tal último respecto indiqué ya entonces la distinción fundamental que tenía que servirme de orientación en el dominio en el cual, tras la fase filosófica, me encaminé de manera más decidida: existe un extranormal regresivo, obtenido con un pasaje hacia lo subpersonal, lo vital y lo inconciente ("autotrascendencia descendente") y un extranormal positivo, verdaderamente supranormal, condicionado por un ascenso más allá de la personalidad humana común en una potenciación de todo lo que es conciencia clara, voluntad y libertad interior ("autotrascendencia ascendente"). Así pues, tras haber deducido e indicado el más vasto reino de la "experiencia posible" permanecía aun siempre

abierto el problema realizativo, condicionado por el Yo y por su vocación.

En mis libros del período filosófico estos últimos argumentos fueron tratados sólo accesoriamente para consolidar el marco del sistema del "idealismo mágico". En la *Teoría* fueron considerados otros varios problemas; pero no es el caso de detenernos en los mismos. Haré más bien mención de la *Fenomenología* la que, de acuerdo al plan originario, habría debido constituir la segunda parte de un único tomo, siendo justamente la primera parte la *Teoría*. Por necesidades editoriales la misma salió en vez como un libro separado más tarde en 1930, también par las *Ediciones Bocca*.

El término "fenomenología" fue usado por mí en el sentido hegeliano y no husserliano (no conocía las teorías de HUSSERL, y por otro lado no sé si él ya hubiese publicado entonces sus principales obras cuando yo escribí aquel libro en 1924). Se trataba de una determinación de las "épocas" y de las categorías que definían la *vía del Individuo Absoluto*. Ello respondía a una exigencia vinculada a una ulterior crítica mía al idealismo absoluto: era manifiesto que en el desarrollo de esta filosofía la Idea, el Acto, o como de otro modo la misma hubiese denominado su principio supremo, no había logrado dominar "en manera inmanentista" al conjunto de la experiencia sino a condición de convertirse en una cosa siempre más indeterminada, de convertirse en el vacío universal o "a priori" del acto puro gentiliano o del "saber" weberiano, articulado en una pobrísima dialéctica, y al mismo tiempo se presentaba como un saco que podía contener por igual cualquier tipo de cosas, como la noche en la cual todas las vacas son negras (todo es "pensamiento", "acto", etc., la segunda imagen había sido usada por HEGEL en lo relativo a la denominada "filosofía de la identidad" del primer SCHELLING). Ya he hablado al respecto de la impresión de pobreza que me dieran los epígonos italianos neo-hegelianos.

Y bien, retomando sin temor la exigencia de la doctrina de las categorías y, en parte, de la misma "filosofía de la naturaleza" de los clásicos del idealismo, yo en vez me propuse construir un sistema en el cual el principio inmanente tenía que rendir cuenta de los elementos esenciales de nuestra experiencia real, y más aun de la "experiencia posible" de acuerdo a la extensión ampliada, antes mencionada, de tal concepto en los términos de un conjunto articulado de significados y de valores distintos. Mundo de la espontaneidad primigenia, mundo de la personalidad humana y del pensamiento reflejo, mundo más allá de la misma: todo esto tenía que ser

asumido y "deducido" en función del proceso del Individuo Absoluto que quiere la propia realización o manifestación: aquí debe subrayarse el "quiere", puesto que, tal como se ha visto, también la vía opuesta –la "vía del objeto", del *samsâra*, del círculo de la necesidad y del sin-sentido– le es abierta como una idéntica posibilidad, y su elección es libre.

Lo asumido era audaz y, tal como en el caso de las análogas construcciones del idealismo clásico, en mi *Fenomenología* se podría acusar un margen de "arbitrariedad". ¿Una objeción en tal sentido podía sin embargo preocupar una teoría cuyo principio era la libertad absoluta, por ende, en un cierto modo, justamente el arbitrio, una teoría que proclamaba la primacía de la voluntad sobre la "verdad"? Prácticamente se trató sin embargo del esfuerzo personal de abrazar en una concepción del mundo que satisfacía al conjunto de lo posible y de lo real. Del rigor lógico de las deducciones, de la osamenta dialéctica, de todo ello ya sabía qué pensar. En el transcurso de mi no fácil trabajo vi convalidada la mencionada teoría, en el sentido de que constaté de qué manera era suficiente apenas con un adecuado esfuerzo mental para que se pudiese dar a significados fundamentales el fundamento "racional" necesario para la unidad sistemática. Puedo decir que no me dejé nunca "jugar" por el "pensamiento", tal como le sucede en cambio a quien cree en el mismo, sin darse cuenta del trasfondo no-racional y existencial de lo racional: a quien por ende más que pensar es pensado.

Al mismo tiempo, en la introducción a la *Fenomenología*, al dirigirme a quienes habían seguido mi más reciente actividad les indicaba la congruencia de diferentes concepciones del sistema con las de una sabiduría tradicional no-filosófica muchas veces dada a través de símbolos y mitos. Además se hablaba de "fenomenología" puesto que no se trataba de determinar simples formas lógicas, "categorías" y puras condiciones trascendentales de la experiencia, sino esencialmente de experiencias.

El carácter distintivo de mi sistema respecto de otros análogos consistía en una ampliación de los horizontes: en el conjunto de dichas experiencias todo lo que se refería a lo que es mera y común experiencia humana no figuraba sino como un caso particular. Vale la pena reproducir una página del prefacio: "Nosotros consideramos a la humanidad en sentido total como *una* entre las tantas y posibles condiciones de la existencia individual, para nada privilegiada con respecto a las otras. El hombre no

comienza ni concluye con el hombre, por más que los modernos -aparte de las quimeras de la fe y de las construcciones del intelecto, las cuales siguen formando parte de lo que es sólo humano- se hayan reducido a no saber más de ninguna otra cosa. Nosotros hemos restituido a la condición humana el sentido de un episodio, de una *posibilidad*: dos grandes épocas, denominadas por nosotros épocas de la "espontaneidad" y época de la "dominación", en nuestra fenomenología se extienden como materia de experiencia posible y como modos posibles de estar más acá y más allá del hombre". Y agregaba: La opinión de los idealistas de que, una vez que se haya arribado a la filosofía, al arte, a la religión o a la eticidad del Estado absoluto (al "espíritu objetivo") el proceso del espíritu llegue a su culminación y se detenga (me refería sobre todo a HEGEL y a sus epígonos), para nosotros delata una limitación y una falta de sentido metafísico que en los modernos son de lo más singulares. Por lo demás, el "mundo moderno", lejos de representar una condición privilegiada, no es, en sí mismo, sino una aparición, una entre las múltiples culturas; y la misma posibilidad de concluir en ilusiones tan sorprendentes, tan –¿por qué no decirlo?– *infantiles*, atestigua con una paradoja ella misma la absoluta libertad del espíritu".

Desde el punto de vista deductivo y constructivo el marco de la *Fenomenología* era el siguiente. El Individuo se ha puesto como libertad y dominio. Pero "el Yo, para poseerse, debe en un primer e ideal momento, *ser*, ponerse simplemente, es decir de acuerdo a la inmediatez y espontaneidad", en las formas denominadas por mí como "actividad pasiva". Ello lleva a una serie de determinaciones o "posturas" que tienen como límite la perfección del "ser". Por un lado eran definidos aquí los elementos esenciales de la experiencia sensible, mientras que por otro había manera de referirse *a posteriori* a todo lo que subsiste a la manera de residuos nocturnos de estadios primordiales de conciencia, en la mentalidad y en la experiencia de los denominados "primitivos", o en formas regresivas que convergen con ellas. Las simples designaciones pueden decirnos poco, en especial dado el particular sentido atribuido por mí a los distintos términos. De cualquier forma, la época de la espontaneidad se articula así: **Primera sección**: cualidad, sentimiento, acto, diferencia, causalidad, sustancialidad, alteridad (que comprende la percepción, la afección, el reconocer, la expresión, la revelación). **Segunda sección**: potencias de existencia,

potencias de organización, biologismo, potencias de la persona. La persona apareció en este punto, en el final de la primera época, no en el sentido ético del término, sino como simple individualidad humana, límite por decirlo así y punto de crisis y de pasaje del mundo naturalista.

La fuerza que producía el paso de una forma a otra deriva del hecho de que todo este "ser" y "poner" de acuerdo a la espontaneidad se despliega aquí sólo en función de la mencionada instancia superior. Por tal vía el Yo pasa también más allá del límite del "ser", afirmándose en aquel "no ser" que corresponde al ser para sí, que hace aparecer, a través de un autodistinguirse, como mundo de las cosas o, en general, como un no-Yo, aquello a lo cual anteriormente se estaba unidos de acuerdo a la "espontaneidad" (en el percibir, en el vivir, en el movimiento, etc.). Así se abría una segunda época, denominada como época de la reflexión o de la personalidad en sentido propio, autoconciente, pero también de la imagen: puesto que la existencia fundada en la conciencia refleja es retribuida con una autoalienación. Se vive en un mundo de imágenes, de pensamientos, en las formas de la existencia dual (sujeto opuesto a objeto).

Toda la segunda época, en sus articulaciones, corresponde a las actividades con las cuales el sujeto busca resolver en las formas de la conciencia refleja el mundo del ser exteriorizado, convertido en el del objeto. En mi construcción, en una primera sección he hecho volver a entrar la experiencia finita, la personalidad agente, la autoconservación unida a cooperación y sexualidad, la moral. En la segunda sección se tiene la conciencia científica, la conciencia filosófica, la conciencia mística, el arte puro y finalmente, como la forma-límite que constituye de nuevo un punto de crisis y el paso de toda la época, el Individuo. Así como la autoconciencia del principio de la persona se había afirmado disolviéndose del ser y contraponiéndose a él, del mismo modo el principio del Individuo, primera aparición del Individuo Absoluto, en su forma propia, implica un autodistinguirse, un contraponerse a todo el mundo de la reflexión y de la imagen, sentido entonces como vacío e irreal: por ende un retorno al ser, pero a un ser que ahora se encuentra bajo el signo de la libertad real y de la potencia: no prepersonal, sino transpersonal.

Y se renueva en la nueva época el movimiento de retomar, volver a elevar y transmutar: una vez barrido el mundo de la imagen, de la conciencia refleja dual casi como un andamio ya superfluo, el individuo retoma el

contacto con el mundo elemental descendido en los estratos profundos del espíritu para transmutarlo en función de "valor" (en la acepción específica mencionada en su momento, que comprende el sentido absoluto, la autarquía, la libertad y el dominio). Así pues toda la tercera época responde propiamente a la tarea del "idealismo mágico" y abraza experiencias en un cierto modo trascendentes: era dialectizado y deducido el contenido de un conjunto de disciplinas y de experiencias recogidas por mí en el mundo de la ascesis y de las tradiciones sapienciales, iniciáticas y esotéricas. Las articulaciones eran: **Primera sección**: experiencia del Fuego, sufrimiento y amor, evocación dinámica, mundo del Verbo, individuo individuante. **Segunda sección**: Señor del límite, Señor del vértigo, Individuo Absoluto. Hacia el final de la *Fenomenología* la dramatización tomaba la primacía sobre la forma filosófica y dialéctica de exposición: con imágenes subreales y casi en un impulso hímnico busqué dar la sensación del vértice de todo el desarrollo, de aquel absoluto que parecía ser también el principio y el inmutable e innombrable substrato de la entera fenomenología. (Al término del desarrollo busqué dar cuenta, en función del extremo ápice de la libertad absoluta, de una pluralidad de temas, cada uno con una experiencia diferenciada, con una vía suya y con un movimiento propio).

En efecto, si especulativamente las diferentes formas eran presentadas de acuerdo a la articulación y a la secuencia que he mencionado aquí rápidamente, sin embargo a la una y a la otra era atribuido un carácter sólo formal: no se trataba de la línea continua de un itinerario más o menos obligado, sino de un grupo de co-posibilidades, de modos posibles, cada uno irreductible al otro y discontinuos, de experimentar el valor y la potencia del Individuo Absoluto: por lo cual en cada categoría podía ser encerrado el todo, en cada una estaba presente y pleno el Individuo Absoluto, como absoluta libertad. Justamente en el modo en el cual presenté el ápice, esclarecía adecuadamente tal punto. Hasta en los últimos residuos era rechazado el concepto de una necesidad de cualquier tipo.

En el prefacio de la *Teoría* escribía: "Nuestra pretensión parecerá sin duda temeraria: nosotros decimos que la filosofía en general culmina en el idealismo trascendental, el cual a su vez tiene al idealismo mágico como conclusión inevitable. Más allá de esto, no hay más nada que hacer en filosofía, por lo menos, si la filosofía no debe entrar en bancarrota y agotarse en un mero opinar, esclavo de las contingencias del momento. Si se

debe pensar en un ulterior desarrollo más allá del idealismo mágico, ello no pude caer en la filosofía, sino que se remite en vez a la acción... Nuestra tarea ha sido hacer dar este último paso a la especulación occidental. No pretendemos para nada que nuestra obra represente todo lo que se podía hacer de mejor... Pero ello importa hasta un cierto punto. En lo que se ha expuesto en nuestras tres obras hay bastante como para que quien quiera entender entienda. En cuanto a quien no quiere entender, aun cuando hubiésemos creído dedicar nuestro tiempo que aun tenemos por delante para perfeccionar, consolidar y desarrollar el sistema (gusto verdaderamente escaso), en esto él tendría siempre manera de hallar materia de crítica y de negación. Lo que importa es sólo que nuestra exigencia sea recogida, que exista quien entienda el sentido y la necesidad de este último paso. Y una vez que se haya entendido, que avance... Con aquel que *querrá* verdaderamente esto, por cierto que podremos encontrarnos...".

Así como había cerrado la breve experiencia artística, del mismo modo ahora cerraba la experiencia filosófica en sentido estricto. Así como había puesto a un lado la pintura, el arte abstracto y la "alquimia del verbo", así también ponía definitivamente a un lado la actividad propiamente especulativa. Reputé entonces que había cumplido con aquella especie de tarea impersonal que había sentido como un deber imponerme en tal campo.

¿Qué resonancia tuvo en su momento mi doctrina del Individuo Absoluto? Escasa, como por lo demás debía preverse respecto de cualquier pensamiento que se apartase decididamente de los terrenos transitados por la mayoría. Hubo algunas reseñas realizadas sobre todo por escritores no especializados. Tengo a mi vista alguna, que conservo sólo porque estaba contenida en un aviso de la editorial de entonces. NICOLA MOSCARDELLI, poeta muy estimado por mí, escribía: "En EVOLA se encuentra a uno de aquellos tipos que resumen el carácter de una época: tipos tan fuertemente moldeados, a los que muy pocos se animan a acercársele no porque se sientan demasiado alejados, sino porque en vez se le sienten demasiado cerca y de ello tienen miedo". El psicólogo ROBERTO ASSAGIOLI: "Obra en verdad original y audaz, fuertemente pensada, que no puede ser ignorada ni demolida con facilidad. Si puede desconcertar y turbar al que no se haya acostumbrado a este género de alimento espiritual, a los voluntariosos abre una vía para el inicio de la aventura más audaz y más noble, más peligrosa y afascinante en la cual se pueda cimentar el espíritu humano". El escritor

católico F. AQUILANTI: "En el sistema de EVOLA, escritor genial, pulido, lucidísmo, el individuo es una realidad centellante. Todo se ha convertido en acción, potencia, dominio, Las barreras caen... Dios no está en lo infinito, lo infinito se ha realizado en nosotros y nosotros somos, en la tiniebla, los creadores de Dios". El profesor A. BELLUIGI: "Dentro de la gris producción pseudofilosófica el pensamiento de J. EVOLA se eleva audaz, renovador, denso en promesas, libre, pero fuerte. EVOLA pone exigencias fuertemente sentidas por todos los espíritus verdaderamente modernos, muestra saber caminar sobre las vetas y de saber conducir consigo a los amigos". En fin, el idealista L. GRASSI: "En el esfuerzo y en el libro de EVOLA hay algo que nos atrae y atrapa de manera irresistible. La agudeza de su pensamiento es maravillosa, formidable la formación orientalista y mágica de su doctrina, lucidísmo su estilo, como una espada filosa que va segando de sus mismas raíces la espesa vegetación de la retórica". Particular atención me habían dedicado en su momento el pedagogo GINO FERRETTI y el crítico ADRIANO TILGHER, el cual se había formado en la escuela del idealismo trascendental, compartiendo mi crítica en contra del gentilismo entonces imperante: él incluyó mis escritos en una antología de filósofos italianos de la primera postguerra (más tarde TILGHER deploraría que "me hubiese perdido" cuando dejé detrás mío las formas especulativas, pasando a campos en los cuales, dada su mentalidad intelectualista, él no me podía seguir).

Pero la "prensa grande" y la cultura oficial permanecieron, y también más adelante iban a permanecerlo, sordas ante mi obra. Por lo demás, żqué podía pretender? Aparte de una ensayística dilettante de tercera página de los cotidianos, en Italia la filosofía era un oficio, el oficio del docente universitario con sus correspondientes trenzas y agachadas. Para hacerse notar, era necesario entrar en aquel ambiente, en donde las obras que se escriben sirven esencialmente como curriculum para concursos y ascensos, y el pensamiento se encuentra en función de la enseñanza. Pero yo me encontraba totalmente afuera de todo esto.

Por otro lado, żera posible una teoría del Individuo Absoluto propalada desde una cátedra universitaria? żO bien podía creer que tan sólo por medio del rigor de ciertas deducciones uno u otro de aquellos pequeños burgueses, profesionales del pensamiento especulativo, se hubiesen separado de su mundo de ideas para dirigirse hacia aventuras inusitadas? Todas las

referencias extra-filosóficas de las cuales mi sistema filosófico era muy rico sirvieron como un cómodo pretexto para el ostracismo. Se podía liquidar tan sólo levantando las espaldas un sistema que acordaba un lugar incluso al mundo de la iniciación, de la "magia" y de otros fetiches supersticiosos. Que todo esto hubiese sido desarrollado por mí en los términos de un riguroso pensamiento especulativo, todo ello sirvió de poco.

Pero también existía un equívoco de mi parte, en lo relativo a quienes, desde un punto de vista práctico, podía servirles para algo mi esfuerzo especulativo. Se trataba de una introducción filosófica para un mundo no filosófico, la cual podría tener un significado tan sólo en escasísimos casos en los cuales la filosofía última hubiese dado lugar a una profunda crisis existencial. Pero había que considerar (y de esto a continuación me fui dando cada vez más cuenta) que los precedentes filosóficos, es decir la costumbre del pensamiento abstracto discursivo, representan la calificación más desfavorable a fin de que tal crisis pudiese ser superada en el sentido positivo indicado por mí, con un pasaje a disciplinas realizativas. Y en cuanto a quien se hallaba ya en la otra orilla, para él tal propedéutica filosófica en términos de "pensamiento moderno" era totalmente superflua. Por esto, a los que me siguieron en la actividad que desarrollé en el período sucesivo, yo no sólo no aconsejé, sino que desaconsejé la lectura de aquellos tres libros míos. En el dominio en el cual procedí, no se trataba de "demostrar" o "deducir", menos aun de "discutir". Se trataba de saber reconocer o de no reconocer ciertos principios y ciertas verdades, en base a una vocación, a una sensibilidad innata o a un despertar interior.

De cualquier modo fue hecho lo que reputaba que tuviese que ser hecho. Se ha dado el caso de que muchos años después -veinticinco años después- yo releyese aquellos libros míos. Teniéndolos delante mío como obras de un extraño, debería haberlas juzgado con bastante objetividad, y no he podido hacer a menos que constatar un vigor de pensamiento, una riqueza de problemas, un coraje de las soluciones, hallables en pocas obras de mis contemporáneos. Además había allí precisos anticipos de posturas que más tarde iban a estar sumamente en boga, es especial dentro de los márgenes del existencialismo. En efecto, la vía del Individuo Absoluto se presentaba como la de un "existencialismo positivo", del existencialismo de un hombre no separado de su "situación" metafísica, en especial en la exasperación padecida por la misma en una época como la actual.

Así pues en el campo de la cultura profana aquellas obras quizás no merezcan un completo olvido. En 1949, al tener tiempo libre, he cuidado una nueva edición de la *Teoría del Individuo Absoluto*, ortopedizándola en algunos puntos, con sustitución de algunas formulaciones con otras más profundizadas y maduradas. Al encontrarse desde hace mucho tiempo agotada e inhallable la primera edición de la obra una reedición de la misma (no habiendo aun acontecido hasta el momento en que escribo estos renglones *) podrá tener un valor documental y de testimonio. Sin embargo prácticamente este valor podrá quizás resultar para muy pocos, si algún exponente de aquella "cultura", de la cual deliberadamente siempre me mantuve ajeno, no dirigirá su atención sobre tal obra.

(*) Teoría del Individuo Absoluto fue más tarde editada en Roma en el año 1973 por Ediciones *Mediterranee*.

III

EL ACERCAMIENTO AL ORIENTE Y EL MITO "PAGANO"

No es fácil colocar adecuadamente en los diferentes períodos de mi actividad los libros sucesivos puesto que la fecha de su publicación no coincide con la de la etapa a la cual efectivamente pertenecen. Tal como ya he dicho, había terminado de escribir *Teoría y fenomenología del Individuo Absoluto* hacia 1924. Pero *Fenomenología* sólo pudo salir en 1930, cuando habían sido ya publicados otros dos libros míos, *El hombre como potencia* e *Imperialismo pagano*.

No en manera cronológica, sino como contenido, *El hombre como potencia* opera en cierto modo como anillo de conjunción entre la faz sistemática especulativa y la sucesiva. Se encuentran allí residuos de la primera, pero en su esencia se trata de una exposición no filosófica ni occidental de doctrinas hindúes del tantrismo. El subtítulo de la primera edición era justamente: "*Los Tantra en su metafísica y en sus métodos de autorealización mágica*". En una cierta medida la extensión del libro fue concordada con la casa editora "*Atanor*" que contaba con efectuar una buena venta debido al carácter sugestivo y nuevo del argumento, por lo cual no dudó en publicarlo en 1925.

Completamente reelaborada esta obra salió en una segunda edición en 1949 para *ediciones Bocca*, luego en una tercera para las "*Ediciones Mediterranee*" en 1968, con un título diferente: *El yoga de la potencia* y con el subtítulo simplificado: "*Ensayo sobre el Tantra*".

Tan sólo en estas sucesivas ediciones he indicado el lugar propio de los Tantra en el desarrollo de la tradición hindú. Sus temas elementales remiten al sustrato de tradiciones y de cultos aborígenes anteriores a la conquista aria, a un ciclo de civilización prevalecientemente "ginecocrático", es decir que reconocen en un principio femenino, en una diosa, la esencia y el poder soberano del universo. Sobre el plano del culto y el mitológico, la diosa tenía caracteres sea terroríficos y

destructivos, sea luminosos, benéficos y maternos. Las correspondencias con las grandes diosas de ciclos análogos del Mediterráneo arcaico son aquí evidentes. Pero en la simbiosis que siguió a la conquista aria de la India estos temas originarios padecieron una transposición metafísica. Teniendo la diosa el carácter esencial de *Çakti*, término que significa también "potencia", se arribó a la doctrina según la cual la potencia es el principio último del universo. De aquí pues el tantrismo en aquellas particulares formas suyas que entonces atrajeron mi atención, es decir como el *Çakti-tantra*.

La primera edición de mi libro se abría con una sección suprimida en la segunda, al haber sido ésta elaborada en el período en el cual había arribado a una clarificación definitiva de todos estos problemas. La misma se titulaba "*El espíritu de los Tantra en relación con Oriente y Occidente*" y consistía en un "estudio de las relaciones entre espíritu oriental y espíritu occidental" dirigido a "bien definir el punto de vista desde el cual es considerada en el libro la doctrina de los *Çakti-tantra* y el orden en el cual la misma podría ser eventualmente utilizada para un desarrollo del valor que permanece en la última cultura europea". En vista de este fin, como método (por suerte aplicado sólo en parte) me propuse "traducir" en términos de pensamiento especulativo aquellas bases del sistema oriental que recababan su evidencia no de una especulación, sino de experiencias espirituales y que habían sido expresadas sobre todo en imágenes y símbolos; sólo así —decía— el Oriente habría podido actuar creativamente sobre el Occidente.

Tal como se ve, persistían ciertos esquemas debidos a una cultura de la cual no me había totalmente desembarazado. En cuanto al problema de Oriente y de Occidente, tomé en examen las teorías de HEGEL, de STEINER y de KEYSERLING acerca de las relaciones entre la concepción oriental y occidental del mundo y entre sus ideales correspondientes. Si bien fueron fijados algunos puntos intrínsecamente válidos, ya era evidente la inconveniencia de utilizar a escritores como STEINER y KEYSERLING, no merecedores de ser tomados en serio. De cualquier manera el resultado de la discusión era la eliminación del lugar común de que todo el Oriente habría negado el mundo en forma evasiva, que Occidente lo habría en vez afirmado y habría propuesto el ideal de la personalidad autoconciente y dominadora. Por cierto algunas de mis concepciones de entonces

iban a ser reputadas seguidamente por mí como totalmente absurdas: así pues, por ejemplo, el hablar de tener la función de un instrumento para la realización y la transformación real del ser. Dice un texto: "Todo sistema (doctrinario) es un puro medio: no sirve si no se conoce todavía a la Diosa (es decir: si no se está aun unidos a la *Çakti*, a la potencia) y no sirve a quien ya la conoce". Y en otro texto se dice: "Es cosa de mujer fatigarse y establecer una superioridad a través de argumentos discursivos mientras que es de hombre conquistar el mundo con la propia potencia". Es recurrente la analogía con los remedios: la verdad de las doctrinas debe demostrarse con los frutos de las mismas y no con conceptos. Tal como se ve, se trata aquí de un "Oriente" absolutamente diferente del estereotipo imaginado por muchos occidentales. He sido el primero en hacerlo conocer y en valorizarlo en Italia, desarrollando una obra paralela a aquella a la cual se había dedicado sir JOHN WOODROFFE en su área de lengua inglesa.

En general en los *Tantra* es acentuada una orientación fundamental de la metafísica oriental, es decir la de un experimentalismo no restringido a la experiencia sensible y empírica. Aquí yo encontré justamente la ampliación de la "experiencia posible" kantiana que había tratado de fundar especulativamente en los libros de los cuales ya he hablado. A tal respecto en *El hombre como potencia* formulé los temas principales de la crítica al conocimiento de tipo científico moderno y a su poder basado sobre sus aplicaciones técnicas declarándolos, al uno y al otro, como ilusorios e irrelevantes: conocimiento y poder ordenados a un ideal utilitario y democrático, no basados sobre ninguna superioridad interior del individuo, sobre ninguna transformación de su existencialidad, de sus relaciones reales y directas con el mundo y de su sentido de la vida. "Retórico" en sentido michelstaedteriano, es el poder que detenta la civilización moderna: el hombre permanece el mismo, es más, está más "enajenado" que nunca, es una simple sombra que tiene afuera de sí su propio principio, aun cuando el saber concentrado sobre el mundo físico y fenoménico le diese el modo de destruir un planeta con la simple pulsación de un botón. Éstos son temas que habría de retomar y desarrollar en el período sucesivo de crítica a la civilización, pero que en aquellas formulaciones de 1925 anticipaban en parte todo aquello que varios pensadores sólo en forma sucesiva lo iban a reconocer, faltando sin embargo puntos de referencia positivos aptos para dar una verdadera fuerza de persuasión y un firme

fundamento a tal crítica. Para arribar a ello era y es en efecto necesario remitirse a un mundo totalmente ajeno a sus horizontes.

La literatura tántrica es sumamente vasta y pluriforme. Tal como he dicho, mi atención se había dirigido esencialmente sobre los *Çakti-tantra* de la Potencia de la *Çakti*. Aquí en la mencionada "*Vía de la Mano Izquierda*", en los ambientes de los *Kaula*, de los *Siddha*, y de los *Vîra*, a la mencionada concepción general del mundo se le unía un concepto del superhombre que hubiera hecho palidecer al mismo NIETZSCHE. Ya Oriente en general había ignorado el fetichismo de la moralidad: sobre un plano superior, para Oriente cada moral es sólo un medio para el fin. Es clásica la imagen buddhista de la ley comprendida como una balsa que se construye para pasar un curso de agua pero que luego no la llevamos con nosotros. Para el *Vîra*, para el tipo "heroico" tántrico, se trataba sin embargo de romper con todo vínculo, de superar toda oposición de bien y de mal, de honor y de vergüenza, de virtud y de culpa. Era la vía de la absoluta anomía, del *svecchacarî*, término que quiere decir "aquel cuya ley es la propia voluntad". Se proponía aquí una interpretación especial del símbolo de lavarse y desnudarse, y también de la "virgen": la "virgen" como voluntad pura, disuelta, a través de especiales disciplinas, de todo aquello que no es ella misma, inviolable e invulnerable. Había textos tántricos que indicaban los principales vínculos a infringir: la piedad, la susceptibilidad por ser desilusionados (ecuanimidad ante el éxito o el fracaso, ante la felicidad o la desventura, etc.), la vergüenza, el sentido del pecado y del disgusto, todo aquello que se vincula a la familia y a la casta, toda convención y ritualismo, no haciendo excepción a ello el dominio del sexo (un *Kaula*, se decía, no debe dar marcha atrás ni siquiera ante el incesto). De lo cual aparecía lo poco que el Oriente –un cierto Oriente– tenía que aprender de los "espíritus libres" y de los "superhombres" occidentales: sin embargo con la diferencia de que aquí todo esto no permanecía encerrado en el círculo de un individualismo anárquico, de un "Único" steineriano: era en vez ordenado hacia una autotrascendencia efectiva, o bien se la presuponía.

En Oriente, y específicamente en el tantrismo, también las formas liminales del "inmanentismo" hallaban una valoración. Mientras que en Occidente, dadas la premisas teístico-cristianas y creaturísticas, el tema de "hacerse dios" aparecía como blasfemo y luciférico, la identidad del Yo profundo, del *âtmân* con el *Brahmán*, con el principio absoluto del universo, y la

correspondiente fórmula "soy *Brahmán*" o "soy Él" (*so' ham*, que en el tantrismo se convertía en *sâ' ham* = "soy Ella", es decir *Çakti*, la potencia) cuales verdades de la vía del conocimiento y de la destrucción de aquella "ignorancia", *aviidyâ*, que hace creer al hombre de ser sólo un hombre, eran casi lugares comunes, en un marco privado de cualquier tinte tenebroso y titanista.

En ambas ediciones mi libro se hallaba dividido en dos partes principales, La primera estaba titulada "*La doctrina de la potencia*". Era ésta la parte metafísica: se describía allí el proceso y la sucesión de las fases, de los estados y de las modificaciones que, partiendo desde lo alto, desde lo incondicionado, a través del mundo de los elementos y de la naturaleza (considerada no sólo en sus aspectos físicos), tiene por límite la condición humana. Uno de los nombres de tal proceso es *pravritti-mârga*, es decir la vía de vincularse, de identificarse a formas y a determinaciones. A ello le sigue el *nivrtti-mârga*, es decir la vía del desapego, de la revulsión, de la trascendencia, que tiene al hombre como punto de partida. Con lo cual, de la metafísica se pasaba a la práctica y al yoga.

En su esencia, no distinto había sido el esquema general de mi *Fenomenología del Individuo Absoluto*. En cuanto a la primera parte de mi libro, creo que el esfuerzo de pensar el conjunto de las complejas teorías hindúes y tántricas de los elementos -de los *tattva*- ha llevado a una inteligibilidad de tal tema que muy raramente estaba presente en las exposiciones orientalistas. En la correspondencia que tuve con él, se dio incluso el caso de que WOODROFFE, quien había transcurrido treinta años en la India en contacto directo con diferentes *pandit* tántricos, reconociese lo justo de algunas interpretaciones que yo propuse.

En cuanto a la segunda parte, la misma en la primera edición se titulaba "*La técnica de la potencia*", en la segunda "*El Yoga de la potencia*". Quizás la primera designación era más oportuna, al constituir el *yoga* verdadero y propio sólo una parte del tema, siendo consideradas también un conjunto de disciplinas preparatorias y, además, el denominado "ritual secreto", con formas particulares de sacralización y de transformación de la existencia física y vinculada. En el campo del yo expuse esencialmente aquella particular forma suya, considerada como estrechamente relacionada con el tantrismo, que tiene por nombre *Hatha-Yoga* (o *Yoga* violento) y *Kundalinî-Yoga*. A diferencia del *Dhyâna-Yoga*, o *Jñâna-Yoga*, éste es un

yoga que no tiene un carácter exclusivamente contemplativo e intelectual. Aun presuponiéndose un adecuado adiestramiento psíquico y mental, en el mismo se trata de asumir al cuerpo como base e instrumento: sin embargo no al cuerpo tal como es conocido por la anatomía y por la fisiología occidentales, sino al cuerpo también en función de aquellas energías suyas más profundas, transbiológicas, habitualmente no captadas por la conciencia ordinaria, en especial por la del hombre de hoy en día, que corresponden a los elementos y a las potencias del universo, estudiadas por la milenaria fisiología hiperfísica que en Oriente ha tenido un desarrollo no menos sistemático del estudio occidental del organismo humano. En cuanto a la designación "*Kundalinî-Yoga*", la misma es indicativa de un método que, como fuerza usada con el fin del descondicionamiento del ser y de la liberación, asume *kundalinî*, es decir la "potencia", la *Çakti*, tal como está presente, si bien en forma latente, en la raíz del organismo psicofísico.

Acerca del espíritu del tantrismo, una fórmula suya significativa es la unidad de *boga* y de *yoga*, explicada como la de goce (en inglés: *enjoyment*; goce por las experiencias y las posibilidades ofrecidas al hombre por parte del mundo) y de liberación o ascesis. En los textos tántricos se afirma: "En las otras escuelas las dos cosas se excluyen recíprocamente: el que goza no es un liberado y un asceta y el que es un liberado o un asceta no goza. No es así para nosotros. En la vía de los *Kaula* el goce se convierte en un *yoga* perfecto y el mundo mismo se convierte en el lugar de la liberación", agregándose: "Sin la potencia la liberación es una verdadera burla". Se trata de un paradojal modo de abrirse al mundo de la experiencia y de la vida, aun en todo lo que hay de más intenso y peligroso, pero manteniéndose desapegados. En conclusión, se habla de la "transformación del veneno en remedio", es decir del uso para los fines de la liberación y de la iluminación de todas las fuerzas y las experiencias que en cada caso conducirían a un mayor vínculo, a ruina o a perdición. Así en este conjunto se define justamente aquel ideal no de la "liberación como evasión", sino de la libertad real e inmanente que en Occidente ha sido cultivada y en cada modo proclamada, pero en el fondo (en contraste) en formas abstractas, tan sólo intelectualistas, o degradadas, o materializadas y banales.

En la segunda edición del libro agregué mucho más material: por ejemplo, en lo relativo al denominado *Vajrayâna*, del tantrismo buddhista, por mí

descuidado en la primera edición, puesto que cuando la compilé sabía poco de ello. Diferentes puntos fueron saneados y clarificados, varias excrecencias "críticas" eliminadas, ciertas partes notablemente desarrolladas. Ello vale por ejemplo para el largo capítulo de la segunda edición en donde se habla de las prácticas sexuales tántricas, las cuales habían ya sido motivo de escándalo para varios "espiritualistas" occidentales, incluida BLAVATSKY, la cual a causa de esto definiera al tantrismo como "la peor especie de magia negra" (éste es uno de los ejemplos de lo que los teosofistas y más tarde los antroposofistas, conocen de las doctrinas orientales). En tal capítulo se encuentran ya algunas ideas fundamentales que yo iba a retomar y desarrollar en una de mis últimas obras, *Metafísica del sexo*. En cuanto a la definición del "mito de Oriente y de Occidente", a la misma ha sido dedicado uno de los ensayos contenidos en un libro mío sumamente más reciente, *El Arco y la Clava*, que ocupa el lugar de la introducción de la primera edición de mi libro sobre los *Tantra*.

En fin, valdrá la pena mencionar un aspecto del encuadre propio de la segunda edición, que implica un cierto desplazamiento del centro de gravedad hacia afuera de la "potencia". En realidad, en tanto referido al principio supremo, el uso del término *Çakti* podía hacer nacer un equívoco. Es verdad que en los textos se habla muchas veces de la *Mahâ-Çakti*, de la Gran o Suprema potencia como del fondo último de cada cosa, pero en realidad este principio corresponde más bien a algo, como el Uno plotiniano, que abarca toda posibilidad. En general, en conformidad con cada enseñanza sapiencial y esotérica, en la metafísica y en la mitología hindú la *Çakti*, o potencia, vale propiamente como el eterno principio femenino que tiene como correlativo el eterno principio masculino, en el tantrismo esencialmente simbolizado por la figura de *Çiva*: principio inmóvil, luminoso, desapegado, del mismo modo que la *Çakti* es en vez dinámica, productiva, mutable. El universo en el mito cosmogónico, deriva como de un connubio simbólico entre los dos principios, *Çiva* y *Çakti*, del mismo modo el misterio de la transformación del ser humano y el principio de la superior libertad son referidos a la unión de los dos principios en el hombre, no ya a su abandono a la *Çakti* como pura e irrefrenada potencia.

El alcance práctico de este redimensionamiento de las perspectivas del tantrismo es evidente: el mismo implicaba una "olimpización" exorcizadora de cualquier desviación "titánica", pandémica y confusamente extática.

Prevenía orientaciones susceptibles de llevar a una nueva catástrofe. Sólo en quien tuviese una naturaleza de *Çiva*, la *Via de la Mano Izquierda* y de los *Kaula* no era la de la perdición y de la regresión. Por lo que me refiere, a tal respecto se establecía, luego, una continuidad con valores ya presentidos en la época de mi primera presentación de LAO-TZE, es más, del mismo dadaísmo, tal como yo lo había interpretado.

Los equívocos y los peligros mencionados, sobre el territorio natural no-occidental de las disciplinas consideradas, eran sumamente reducidos por mí gracias a particulares premisas existenciales y a un sistema de controles y de tradiciones positivas. En general, la guía de un maestro espiritual, de un *gurú*, era presupuesta también si se afirmaba que, en el término de su vida, el discípulo tántrico "debe tener al maestro bajo sus pies", es decir hacerse libre, emancipado. Los peligros se referían más bien a aquellos Occidentales a los cuales les fuese presentada tal sabiduría, la cual aparentemente iba tan curiosamente al encuentro de ellos. Debo reconocer no haber tomado a tal respecto las precauciones necesarias cuando escribí la conclusión de *El hombre como potencia*, en la edición originaria de la obra. En ella hacía en efecto una exaltación nietzscheana de la concepción de la vida del adepto tántrico, oponiéndola sobre todo a la cristiana. Escribía:

"Contra la concepción de innumerables seres que, por una desesperación inconciente, se buscan, se aman, se apretujan entre sí como niños en la tormenta, buscando en el lazo común y en la remisión al Señor todopoderoso la imagen de aquel valor y de aquella vida que a ellos les falta, surge la concepción de los seres libres, de los Salvados de las Aguas, de la Raza sin Rey, de Aquellos-que-respiran, seres solares y suficientes que pisotean la ley y que "son por sí mismos", que no piden sino que dan en superabundancia de potencia y de luz, que no se rebajan para igualar y para amar, sino que, autónomos, en una vida decidida se dirigen hacia un ser siempre más vertiginoso a lo largo de un orden jerárquico que no viene desde lo alto, sino desde la misma relación dinámica de sus intensidades. Esta raza de la mirada temible, esta raza de señores, no tiene necesidad de consuelos, no tiene necesidad de dioses, no tiene necesidad de una Providencia... Ella se mueve libremente en *su* mundo "no más manchada de espíritu", liberada de la cáscara de los sentimientos, de las esperanzas, de las doctrinas, de las fe y de los valores, de las sensaciones, palabras y

pasiones de los hombres y, rescatada a su naturaleza desnuda, es hecha de pura potencia. Y ante ella, ¿quién no ve cuan débiles y cadavéricas son la sabiduría y las "virtudes" de los "siervos de Dios", de estos seres que se abaten bajo el "pecado" y la "mala conciencia" y que tienen un solo fin: nivelarlo todo, ponerlo y vincularlo todo en común?". Y así sucesivamente.

Todo esto era bastante "occidental" y reflejaba algunos aspectos decididamente problemáticos del ideal del Individuo Absoluto. En la segunda edición del libro reconocía la oportunidad de hacer a tal respecto "reservas precisas", recordando cómo un "elemento transfigurante" y anagógico (=que conduce hacia lo alto) y una *metanoia*, un cambio de polaridad, fuesen la premisa esencial de todo este sistema.

En tales términos queda también indicado el límite, sea extrínseco como contingente, propio de este grupo de mis escritos. En tanto el hombre occidental, el cual si no intelectualmente, sin embargo existencialmente es el menos calificado para ello, asumiese directamente, de un modo diferente que como simples teorías, doctrinas de tal tipo, el efecto casi inevitable sería un corto circuito destructivo, la locura o la autodestrucción. Con las adecuadas reservas, en manera análoga fui propenso a explicarme el final de NIETZSCHE, de MICHELSTAEDTER, de WEINIGER y de otros, si bien éstos no hubiesen asumido ni siquiera aquellas verdades en sus valencias extremas. De manera más general, los tres primeros filósofos podían hacer nacer la idea errada de un posible desarrollo continuo casi a lo largo del tiempo (la "progresividad", a la cual razones sistemáticas le habían admitido tanto valor), incluso con rasgos escatológicos: mientras que lo esencial era prácticamente una ruptura existencial de nivel, era el remitirse a una doctrina de los estadios múltiples del ser, era una mutación de polaridad. También en el período sucesivo, en el de mis obras sobre las ciencias tradicionales, sólo poco a poco tales puntos basilares fueron indicados por mí con toda la claridad necesaria.

Como límite de aquel problemático desarrollo radical de fondo casi nietzscheano se puede indicar un escrito mío que primero salió en francés con el título *Par delŕ de Nietzsche* en el segundo volumen (1926-1927) del "*900*", publicación de "*La Voce*", editada por C. MALAPARTE y por M. BONTEMPELLI (que en aquel momento coqueteaba con el "realismo mágico"), y que luego constituyó la

segunda parte del pequeño volumen *El individuo y el devenir del mundo*, y que figuró en la antología de los filósofos italianos contemporáneos cuidada por A. TILGHER.

El ensayo había sido escrito en una especie de vértigo intelectual lúcido; de modo que, a pesar del estilo forzado, literariamente discutible por el abuso de términos e imágenes excesivas, el mismo contenía "cargas", de manera que se dio el caso de que, al haberlo leído como una conferencia evocando paulatinamente en mí el estado en el cual había sido escrito, hubo alguien que tuvo visiones o alucinaciones. En este escrito eran sobre todo desarrolladas las ideas nietzscheanas acerca de la solución positiva, en el sentido de "*Dionisio*", del nihilismo absoluto. Aceptaba en gran medida aquella interpretación nietzscheana de *Apolo* y de *Dionisio* que a continuación iba a rechazar allí donde no tuviese un simple valor convenido sino que quisiese basarse en el significado efectivo más profundo que aquellas dos divinidades tuvieron en el mudo antiguo. Seguía como "mito" una especial interpretación de la caída: el individuo que nace en el acto de despegarse del ser, de la inmortalidad, de la vida (de "Dios") y de afirmarse en el más alto valor de "Señor del sí y del no" o de las "Dos Naturalezas", de aquel que "es superior a los dioses porque a la naturaleza inmortal a la cual éstos se hallan vinculados, une la mortal, a lo infinito lo finito" (tal fórmula, por lo demás se la encuentra también en el *Corpus Hermeticum*).

Pero ante tal acto, que "representaba el derrumbe de todo un mundo", el individuo no fue suficiente. Fue tomado por un pavor que lo atrapó y lo quebró, sólo entonces su acto se convierte en una "caída". A partir de este terror y de esta caída yo deduje las formas principales en las cuales tenía que presentársele el mundo: son ellas las que generan el espacio, la exterioridad visiva, el límite objetivo de las cosas, de la "realidad" en el espacio ("incorporación, casi síncope del miedo que detiene al ser insuficiente en el borde del abismo de la potencia dionisíaca"), luego el acto por el que se depende de tal realidad, que desarrolla el tiempo y el devenir, el sistema de la "causalidad" y de las "finalidades", y así sucesivamente; todas éstas son creaciones del miedo originario, del horror hacia la nada y de la ilusión apolínea tranquilizadora.

En contra de esto era sin embargo prospectada la vía de quien destruye aquel miedo, retoma la voluntad originaria, elimina todas las creaciones y los símbolos de su insuficiencia. Sobre tal dirección, para él puede adquirir

también un valor positivo, de prueba, todo lo que es culpa e infracción. En mi escrito se mencionaban también las antiguas matanzas sacrificiales, luego la transposición en un plano interior del acto trágico del sacrificador, en los términos de una acción sobre sí mismos, sobre la raíz de la propia vida, de grado en grado, haciéndose también referencia a las técnicas para excluir de la percepción las apariencias "apolíneas" de las cosas, y, una vez que se ha infringido el límite del terror originario, para tomar contacto "dionisíacamente" con las potencias elementales de acuerdo a aquella absoluta libertad que había determinado toda la circunstancia.

Un aspecto característico de este escrito era referir a la sabiduría mistérica la verdad de los no-quebrados por la caída, empeñados en volver a levantarse, como también la violenta contraposición, nietzscheana en sentido acrecentado, entre tal sabiduría y el cristianismo, no sin una referencia también histórica (la alternativa entre cristianismo y misterios de *Mithra* que se habría presentado al mundo antiguo). Todo esto era bastante unilateral y no carente de incoherencias. Eran provistos utilísimos pretextos a quien hubiese querido estigmatizar como luciferismo, o peor, a la tradición mistérica (aun si en ciertas ramas de la misma es efectivamente señalada la mencionada teoría del señorío sobre las dos naturalezas). Luego, desde el punto de vista interior individual asumir de acuerdo al espíritu que compenetraba este escrito mío las enseñanzas iniciáticas, en la mayoría de los casos podía justamente tener los efectos catastróficos antes mencionados. Sin embargo, quitado lo accesorio, el retórico y el excesivo, algunos significados de base mantenían su validez; eran los que caracterizaban a la ya mencionada "*Vía de la Mano Izquierda*", de la cual a continuación traté de manera separada. Por todo lo demás, se trataba de una fuerte dramatización de ideas-base ya aparecidas en mis libros de carácter especulativo.

Para completar el examen retrospectivo de aquello que en mis escritos se resintió de límites análogos debería hablar aquí también de *Imperialismo pagano*. Pero este libro nos conduce hacia otro dominio, al de experiencias pertenecientes a la esfera de las ideologías políticas y reclama algunas clarificaciones preliminares. Por lo demás, tal como he mencionado, los libros de aquellos años no pueden ser colocados en el justo lugar desde el punto de vista externo. En efecto, *Imperialismo pagano* salió cuando ya se había organizado el "*Grupo de Ur*", mientras que no me había aun sido

posible publicar la *Fenomenología*.

En aquel período había llegado a conocer a algunas otras personalidades, entre ellas, ARTURO REGHINI, una figura curiosa e interesante. Más anciano que yo, florentino de pura sangre, él también había estado cerca del grupo *Lacerba*, y parece que a los contactos con él se debiese el frívolo intento del cual PAPINI nos habla en su libro autobiográfico *Un hombre finito*, cuando nos cuenta que se retiró a un lugar solitario "para hacerse dios", con un curso acelerado de un par de semanas. Cuando lo conocí, REGHINI era un grado 33 de la masonería de rito escocés, había escrito un libro notable sobre las palabras sagradas de los primeros grados de tal secta, en el cual demostraba una calificación nada común. Matemático, filólogo y espíritu crítico, él aplicaba al estudio del patrimonio iniciático una seriedad y una objetividad absolutamente inexistentes en las divagaciones de los "ocultistas" y de los teosofistas, a quienes él nunca se cansaba de criticar con el más duro sarcasmo. A mis contactos con REGHINI (y enseguida después con GUÉNON, el cual él fue quien me lo señaló primero) debo en primer lugar la definitiva liberación de algunas escorias derivadas justamente de aquellos ambientes ocultistas y en segundo lugar el definitivo reconocimiento de la absoluta heterogeneidad y trascendencia del saber iniciático con respecto a toda la cultura profana, en especial moderna, comprendida la filosofía.

Reghini cultivaba la idea de una tradición occidental (e incluso "itálica", por ciertas problemáticas referencias al pitagorismo) del esoterismo, y sobre tal base se había también esforzado en revivificar símbolos y ritos masónicos. Además era un exaltador de la romanidad "pagana", en la cual rechazaba ver una realidad tan sólo política y jurídica con un contexto de cultos y de prácticas supersticiosas, de acuerdo al juicio más corriente; en vez él se había entregado a poner de relieve el fondo sagrado, si bien no iniciático, de varios aspectos ocultos de la misma. En estos términos él defendía una sabiduría y una concepción romanas de la vida y de lo sagrado y las contraponía en el modo más drástico al cristianismo. Debido a aquel trasfondo, una tal antítesis tenía evidentemente un carácter sumamente diferente de la propia del anticristianismo de tipo nietzscheano. Para REGHINI el cristianismo era una creencia exótica, fundada en una espiritualidad equívoca, que hacía apelación a los estratos irracionales, subintelectuales y sentimentales del ser humano; era la religión de un

"proletariado espiritual", inseparable del hebraísmo, totalmente extraña al estilo, a los ideales, a la ética, a la severa sacralidad de la mejor romanidad.

Tal como es sabido, una síntesis de tal tipo había sido puesta en luz también por otros autores, por ejemplo y de manera magistral, por L. ROUGIER en la amplia introducción a su edición de los fragmentos que se conservan de la obra de CELSO en contra de los cristianos. En REGHINI había además una referencia a la dimensión sapiencial mistérica hallable en la antigüedad clásica, en tanto fuese estudiada en su aspecto interior. Pero era evidente, si bien yo no me diese cuenta cuando lo seguí a REGHINI en tal línea, una cierta "idealización" de la misma romanidad: la cual no habría cedido al cristianismo si la misma no hubiese estado ya minada al aparecerse de este último, si en su área no hubiesen hecho pié siempre más cultos, concepciones y orientaciones de origen igualmente no romano, sino asiático.

Yo compartía ya en parte las ideas de REGHINI, y en parte además ellas hallaron en mí un terreno apto. Es en tal contexto que aconteció el primer descenso del Individuo Absoluto de la enrarecida estratosfera del puro "valor" en el dominio de la historia, de las tradiciones y de la filosofía de la cultura. En la "paganidad" así interpretada se encarnaba ya un ideal congeniable con ello. En fin, con *Imperialismo Pagano* hubo un intentobastante quimérico de actuar sobre las corrientes político-culturales de aquella época.

Hasta entonces me había mantenido totalmente afuera del mundo político. Con todos los partidos políticos existentes en una nación como Italia yo no podía tener nada en común (hasta el momento en el cual escribo estas notas, no he jamás adherido a partido político alguno ni he dado jamás mi voto en ninguna elección). Mi primer escrito político derivó de una invitación del duque GIOVANNI COLONNA DI CESARŇ, con el que estaba en relaciones de cordial amistad, de escribir algo para una revista suya que si bien recuerdo se llamaba *La Idea democrática*. Respondí que habría podido escribir sólo una demolición de la democracia y él aceptó diciéndome que justamente en esto consistía el privilegio de la "libertad democrática".

En los tormentosos primeros años de la postguerra había tomado forma el fascismo. Se hizo la *marcha sobre Roma* y MUSSOLINI llegó al poder. Por cierto yo no podía no simpatizar con quien combatiese en contra de las fuerzas de izquierda y en contra del régimen democrático. Sin embargo se trataba de ver en nombre de qué cosa se emprendía propiamente una tal

lucha. Ya hablando del período de mi primera juventud he mencionado cómo me repugnaba la infatuación nacionalista. Luego había ciertos prejuicios no privados de relación con los que las denominadas "armas nobles" -la artillería y la caballería- a las cuales había pertenecido, habían alimentado durante la guerra hacia aquellos repartos de asalto, compuestos muchas veces de elementos sumamente sospechosos que afloraban en las "camisas negras". La verdadera revolución que tenía que hacerse para mí tenía que consistir en una "revolución desde lo alto", teniendo al Soberano a la cabeza, el cual no habría tenido que permitir a MUSSOLINI de presentarse ante él como el exponente de la "*Italia de Vittorio Veneto*" *, sino que habría tenido que reivindicar él tal dignidad y actuar decididamente en consecuencia para volver a levantar el Estado y truncar la naciente subversión.

Aparte de los orígenes socialistas y proletarios de MUSSOLINI, se sabe de ciertas tendencias republicanas y "laicas" del fascismo de antes de la marcha. La fusión con el nacionalismo por un lado rectificó tales tendencias, pero por el otro redujo la *vis* revolucionaria del fascismo aburguesándolo notablemente, puesto que el nacionalismo italiano no era sino una expresión de la clase media y de un conformista tradicionalismo católico y caduco. Una Derecha fuerte de base aristocrática, monárquica y militar, como por ejemplo se había afirmado en la Europa central, en Italia era en cambio totalmente inexistente. De cualquier manera MUSSOLINI había evitado lo peor y cuando sucesivamente se esforzó por afirmar el ideal del Estado romano y del *imperium*, cuando pensó en contraponerse a las fuerzas que habían predominado en Europa por efecto de la descomposición de la guerra y de dar forma a un nuevo tipo disciplinado, viril y combativo de Italiano, el punto crítico pareció estar superado.

Imperialismo Pagano recabó su origen de una relación mía con GIUSEPPE BOTTAI. Compañero mío éste había sido oficial de artillería de mi mismo regimiento y había también participado del movimiento futurista (que, como se sabe, en la postguerra adhirió enseguida al fascismo). Él aparecía como uno de los "intelectuales" del movimiento y dirigía la revista *Crítica Fascista*, la cual se permitía una bastante vasta libertad de opinión. En algunas

* Se refiere aquí a la batalla de *Vittorio Veneto* en la cual se definió la suerte de la Primera Guerra Mundial a favor de Italia.

conversaciones mías con Bottai nació la idea de "mover las aguas" lanzando un programa revolucionario que versara sobre el plano de la concepción fascista de la vida hasta enfrentar el problema de la compatibilidad entre fascismo y cristianismo. BOTTAI encontró la idea excitante. Así pues yo escribí para su revista artículos en tal sentido. Pero no apenas el objetivo último de la movida se hizo visible y fue formulada la idea de un "imperialismo pagano" como única orientación concebible para un fascismo coherente y corajudo, surgió una verdadera batahola. Dado el carácter oficioso de la revista de BOTTAI, el mismo órgano del Vaticano, el *Osservatore Romano*, pidió categóricamente explicaciones acerca de la medida en la cual tales ideas fuesen toleradas en el fascismo. Y enseguida le siguió una verdadera avalancha de ataques de una prensa en cadena, mientras que el escándalo hallaba eco también en el exterior. Para semejantes reacciones desproporcionadas había una razón: el Concordato no había aun sido estipulado y se temía que alguien, detrás de los bastidores, quisiese arruinar el juego. Al ver el gran barullo armado, BOTTAI demostró ya entonces aquella fidelidad que luego, en el momento de la crisis del fascismo, iba a demostrarle a MUSSOLINI: me dejó en banda, no me dio ni siquiera oportunidad de contestar a las acusaciones de lo más absurdas de la prensa del lado güelfo, se lavó las manos declarando que aquellos artículos "si bien reflejaban una labor fascista" (?) comprometían sólo la responsabilidad de su autor.

Entonces actué por mi cuenta. En un libro -justamente en *Imperialismo Pagano* salido en 1928- reafirmé y desarrollé las tesis de aquellos artículos, respondiendo también a todos mis adversarios. El libro, ya inhallable, tenía como subtítulo "*El fascismo ante el peligro euro-cristiano, con un apéndice polémico acerca de las reacciones del lado güelfo*". Su preludio se hallaba en la orientación de la "*Antieuropa*", anticipación aproximativa de lo que posteriormente iba a denominar "*rebelión contra el mundo moderno*". He aquí algunas de las frases de las primeras páginas.

"La actual "civilización" de Occidente se encuentra a la espera de un cambio sustancial sin el cual ella está destinada, antes o después, a derrumbarse. Ella ha realizado la perversión más completa de cualquier orden racional de las cosas. Reino de la materia, del oro, de la máquina, del número, en la misma no hay más respiro ni libertad ni luz. El Occidente ha perdido el sentido de mandar y obedecer. Ha perdido el

sentido de la Contemplación y de la Acción. Ha perdido el sentido de los valores, de la potencia espiritual, de los hombres-dioses. No conoce más la naturaleza... la naturaleza ha decaído en una exterioridad opaca y fatal de la cual las ciencias profanas buscan ignorar el misterio con pequeñas leyes y pequeñas hipótesis. No conoce más la *Sabiduría*... la soberbia realidad de aquellos en quienes la idea se ha hecho sangre, vida, poderío... No conoce más el Estado: el Estado-valor, el *Imperium* como síntesis de espiritualidad y de realeza... Qué sea la guerra, la guerra querida en sí misma como un valor superior y una vía de realización espiritual... no lo saben más estos formidables "activistas" de Europa... que no conocen guerreros sino sólo soldados... Europa ha perdido la simplicidad, ha perdido la centralidad, ha perdido la vida. El mal democrático la corroe en todas las raíces, hasta en el derecho, hasta en las ciencias, hasta en la especulación. *Jefes* -seres que se destaquen no por la violencia, no por el oro, no por habilidad de explotadores de esclavos, sino en vez por irreductibles *cualidades* de vida- ya no existen. Es un gran cuerpo anodino, que se lanza de aquí para allá impulsado por fuerzas oscuras e imprevisibles las cuales aplastan inexorablemente a quien quiera oponerse o sólo sustraerse al engranaje, Todo esto ha podido la "civilización" de Occidente. Ésta es la ventaja que ha resultado de la *superstición* del "Progreso", más allá de la imperialidad romana, más allá de la Hélade luminosa, más allá del antiguo Oriente, el gran Océano. Y el círculo se cierra cada vez más alrededor de unos pocos que sean aun capaces del gran disgusto de la gran revuelta".

Luego de otras consideraciones formulaba la pregunta: "żPuede ser el fascismo el principio de una restauración antieuropea? żTiene el fascismo tanta fuerza de poder hoy concebir tal tarea?" Reconocía que el "fascismo ha surgido desde abajo, de exigencias confusas y de fuerzas brutas desencadenadas por la guerra europea", que el mismo "se ha alimentado de pequeñas ambiciones de pequeñas personas. El organismo estatal que el mismo ha construido es muchas veces incierto, maldiestro, violento, no libre, no carente de equívocos" (se note cómo en la despreciada atmósfera de la "tiranía" fascista se podían decir y editar tales cosas). Pero constataba que, al dirigir una mirada alrededor, nada se podía hallar "como base y como esperanza". Por lo tanto: żhabría el fascismo asumido una tarea semejante?

En el libro, en lo que seguía –debo reconocerlo– el impulso de un

pensamiento radical que hacía uso de un estilo violento, se unía a una juvenil falta de medida y de sentido político y a una utópica inconciencia de la situación de hecho. En los diferentes capítulos indicaba por lo tanto las condiciones para que el fascismo pudiese ser una revolución verdadera y necesaria, no en el simple campo político social, sino antes que nada en el campo de la concepción general de la vida, del mundo y de la misma divinidad. Así no sólo era lanzado un ataque contra toda democracia y todo igualitarismo, no ahorrándose en tal crítica ni siquiera las tendencias para mí negativas del fascismo (como la simplemente nacionalista, la mazziniana, la neohegeliana), sino que se indicaban también los valores a ser opuestos al tipo de la economía, de las ciencias, y de la técnica moderna y del activismo "faustiano"; se hablaba de las castas, se hacía incluso referencia –referencia sumamente inoportuna y contraproducente, dados los horizontes culturales de los ambientes a los que quería dirigirme– a ideas sapienciales u orientales.

Pero el eje del libro se refería sobre todo al problema religioso y fue lo evidentemente estricto de mi tesis lo que suscitó reacciones alarmantes. Preguntaba en qué medida los valores esenciales de la ética "fascista" eran compatibles con los cristianos: si no era una vacía retórica volver a evocar a Roma y a sus símbolos sin hacer revivir también su inseparable correlato, la espiritualidad del "paganismo", irreductible a la cristiana. Rechazaba en el modo más neto la identificación, querida por el güelfismo, de la tradición romana con la católica, denunciando en vez a tal respecto una usurpación (la "romanidad" católica). Y reforzaba la tesis de mis artículos-escándalo de *Crítica Fascista*: "El presupuesto es que en su fuerza más pura el fascismo se identifique con la voluntad de imperio; que su reevocación del Águila y del Fascio pueda no ser sólo una retórica, que, en cualquier modo, ésta es la condición porque el mismo representa algo nuevo, no una revolución en broma (*sic*) sino una resurrección heroica". Indicadas tales premisas, afirmaba: "Si el fascismo es voluntad de imperio, éste, al volver a la tradición pagana, será verdaderamente él mismo, podrá arder con aquella alma de la cual aun hoy carece y que ninguna creencia cristiana le podrá dar jamás".

Con el último dilema, ya entonces me convertí en paladín del "gibelinismo": "El fascismo se encuentra ante este dilema: o detenerse en el imperio como una mera organización material, y entonces el mismo

puede dejar a la Iglesia un lugar, puede tolerarla, confirmando su prerrogativa en aquellas cosas del espíritu que permanecen extrañas al imperio, el cual pues bajo este aspecto permanecerá subordinado a ella. O bien arribar a la idea verdadera del imperio que, *in primis et ante omnia*, es una realidad espiritual inmanente, y entonces la Iglesia va subordinada al Estado en los límites de aquella genérica tolerancia que un tal Estado puede conceder de manera condicionada a asociaciones internacionales de tal especie".

Éste era el aspecto político. El otro aspecto era la antítesis intrínseca e ineliminable en materia de valores y de concepciones del mundo. Evidentemente el centro, pasando por el gibelinismo y por la romanidad, se estaba desplazando ya hacia aquello que a continuación iba a denominar como el Estado "tradicional", que reunía en su vértice sea al poder político (el *imperium*) como una efectiva autoridad espiritual.

La carencia de estos más vastos puntos de referencia y la acentuación de la polémica anticristiana constituyen uno de los límites esenciales de aquel librito mío de batalla, límite visible ya en su título, puesto que en realidad no era el caso de hablar de "imperialismo", al designar este término moderno una tendencia negativa casi siempre asociada a un exasperado nacionalismo, y porque "pagano" es un término despectivo a rechazar usado justamente por los cristianos. Más bien habría que haberse debido hablar, para una referencia histórica, de una "tradicionalidad romana". No menos equívoca era la referencia a una mal definida "tradición mediterránea", idea que por lo demás muy pronto abandoné y rectifiqué.

La apelación constituida por *Imperialismo Pagano*, valió prácticamente y políticamente como no hecha. Por cierto MUSSOLINI no leyó el libro: alguien le debe haber dado simplemente una mención fugaz y tendenciosa. Se prefirió poner la cosa a callar, por lo cual, en un régimen de prensa controlada, las pocas reseñas o repercusiones aparecieron tan sólo en diarios y periódicos de segunda categoría. Puesto que el libro fue en cierta medida vendido, se habría podido esperar la adhesión directa de algunos ambientes fascistas independientes: pero también esto fue sólo en muy escasa medida. El mismo REGHINI se mantuvo bastante al margen, vio con malos ojos el haber retomado y desarrollado también alguna de sus ideas, si bien a tal respecto hubiésemos estado tácitamente de acuerdo.

Ello no impidió sin embargo que en el exterior, sobre todo en Alemania,

las repercusiones fuesen diferentes. Se supuso que el libro fuese el producto no de una especie de capitán sin tropa, sino de una importante corriente del fascismo de la cual yo era el jefe, corriente afín con alguna de las que en Alemania tendían siempre más a plantear la "lucha por la concepción del mundo" en el centro de la batalla política, hallando un suelo mucho más idóneo que el italiano, Así me formé la fama de ser el exponente del "fascismo gibelino". Tal fama se consolidó cuando en 1933 *Imperialismo Pagano* salió en una traducción alemana (en las *ediciones Armanen-Verlag* de Leipzig), sin embargo con un texto notablemente ampliado, revisado y también modificado, habiendo sido formuladas muchas ideas-base en manera de que las mismas se aplicaran también a Alemania (el traductor advertía que "eran puestas en luz tesis que tenían un valor general y que por ende pueden actuar como fuerzas creativas también en lo interno de la cultura alemana"): el gibelinismo era también puesto de relieve con una más concreta referencia a la tradición suaba y siendo enfrentado el problema de la relación entre las dos civilizaciones, entre la civilización romana y la germánica (el gibelinismo, el verdadero NIETZSCHE, la idea jerárquica eran los tres puntos principales indicados por el editor del libro alemán como base apta para una discusión constructiva). El símbolo de la rebelión "antieuropea" era ampliado: como mito de fondo para la restauración indiqué el de las "*Dos Águilas*", del águila nórdica y de la romana y, más en concreto, un retorno a lo que se había asomado ya con la *Triple Alianza*. Ello podría parecer una anticipación de la idea del Eje. Pero también prescindiendo del hecho de que la traducción alemana de mi libro salió antes de que el nacional socialismo y HITLER arribaran al poder, pensar ello sería simplista e inexacto, dada la gran diversidad de los planos. En este punto de las presentes notas no es el caso de tratar sobre las partes agregadas o modificadas del *Imperialismo Pagano* en alemán, puesto que bajo muchos aspectos ellas son una anticipación y una adaptación de ideas de una de mis principales obras que comencé a escribir sólo luego de 1930 y que no salió sino en 1934, *Rebelión contra el mundo moderno*. De tales ideas, como también del sentido verdadero que para mí había tenido el mito romano-germánico y, en fin, de la correspondiente actividad que iba a desarrollar, hablaré más adelante.

IV

EL "GRUPO DE UR"

Volviendo al período en el cual salió la edición italiana de *Imperialismo Pagano*, el mismo se publicó cuando ya se había constituido (a comienzos de 1927) el "*Grupo de Ur*" (la palabra "*Ur*" era extraída de la raíz arcaica del término "fuego", pero había también un pequeño agregado, referido al sentido de "primordial", "originario", que el mismo tiene como prefijo en alemán). Ello remite al dominio del esoterismo. Ya REGHINI, en tanto director de la revista *Atanor* y más tarde de *Ignis* (dos publicaciones que tuvieron una brevísima vida), se había propuesto tratar las disciplinas esotéricas e iniciáticas con seriedad y rigor, con referencias a fuentes auténticas y con un espíritu crítico. El "*Grupo de Ur*" retomó la misma exigencia, pero acentuando mayormente el aspecto práctico y experimental. Bajo mi dirección el mismo hizo salir fascículos mensuales de monografías destinadas a ser reunidas en volúmenes, coordinadas de manera tal que tuviesen en gran medida un desarrollo sistemático y progresivo del tema. Se adoptó el principio de la anonimia de los colaboradores, los cuales firmaron todos con seudónimo puesto que -se decía en la introducción- "no cuenta su persona, lo que pueden decir de válido no es su creación o disquisición, sino que refleja una enseñanza supraindividual y objetiva". En la reedición de las monografías en tres volúmenes titulados *Introducción a la Magia*, acontecida en 1955 bajo el cuidado del editor *Bocca*, ni siquiera mi nombre figuraba. Si entre los colaboradores se encontraba alguna personalidad conocida, la que también aceptó la regla de la anonimia, había también personas que anteriormente no habían escrito nunca y de las cuales yo mismo había anotado algunas enseñanzas dándoles una forma adecuada, con su aprobación definitiva del texto. Tengo sin embargo que manifestar también que algunos nombres eran puramente simbólicos; encarnaban, por decirlo así, determinadas direcciones, que por identificación, trataron de exponerse en manifestaciones esenciales. Además, por

exigencias de unidad y de conjunto, pero también de forma literaria, en la una o en la otra monografía en muchas oportunidades hubo aportes míos.

En la introducción como punto de partida era puesto una vez más el problema existencial del Yo, la crisis de quien no cree más en valores corrientes y en todo lo que da habitualmente, sobre el plano sea práctico como intelectual y humano, un sentido a la existencia. El presupuesto ulterior era que ante tal crisis no se descartara, no se recurriese a escapismos, pero que ni siquiera aconteciera el derrumbe, que en vez, en base al hecho irreversible ya determinado, se estuviese decidido absolutamente "a disipar la niebla, a abrirse un camino", dirigiéndose hacia "el conocimiento de sí y, en sí, del Ser". Este conocimiento era presentado como un conocimiento trascendente, que presuponía un "cambio de estado", y como una realización absolutamente positiva. El *opus transformationis*, "la mutación de la propia naturaleza más profunda es lo que sólo cuenta, para la conciencia superior". Y bien, se afirmaba que para una tal obra ya hubo una *ciencia*, una ciencia precisa, rigurosa, metódica, transmitida en cadenas ininterrumpidas aun si raramente manifiestas al profano; una ciencia que, aun no teniendo nada que ver con cosas y con fenómenos exteriores, sino vertiendo sobre las fuerzas más profundas de la interioridad humana, procede experimentalmente con los mismos criterios de objetividad y de impersonalidad de las ciencia exactas". A la misma se vincula "una tradición única que en diferentes formas de expresión se puede reencontrar en todos los pueblos, ahora como sabiduría de antiguas *élites* regias y sacerdotales, ahora como conocimiento oculto por símbolos sagrados, por mitos y ritos cuyos orígenes se pierden en tiempos primordiales, por Misterios y por iniciaciones".

Tal como he mencionado, cuando fueron recogidas en un volumen y luego en su primera reedición tras diecisiete años, el título de todas las monografías fue *Introducción a la Magia* (se agregaba: "cual ciencia del Yo"). A tal respecto en el texto, aunque ya también en la introducción, hemos tenido cuidado de advertir que el término "magia" debía ser tomado en un sentido translaticio, que no correspondía al popular y ni siquiera al usado en la antigüedad, puesto que no se trataba de ciertas prácticas, reales o supersticiosas, dirigidas hacia la producción de uno u otro fenómeno extranormal. Hablando de magia se quería más bien significar que la atención del grupo se dirigía esencialmente hacia aquella especial

formulación del saber iniciático que obedece a una actitud activa, soberana y dominante con respecto a lo espiritual (hablaré más adelante con respecto a las implicancias históricas de tal orientación).

Las monografías del "*Grupo de Ur*" querían pues dar puntos de arranque, sugestiones, direcciones de la mencionada ciencia, sobre todo y en primer lugar con "la exposición de métodos, de disciplinas, de técnicas" conjuntamente con una profundización del simbolismo, en segundo lugar "relatos de experiencias efectivamente vividas", en tercer lugar se iba a promover "la reedición o traducción de textos, o partes de textos, raros o poco conocidos, de las tradiciones de Oriente y de Occidente, oportunamente esclarecidos y anotados" (por ejemplo publicamos la primera traducción italiana del griego del *Ritual Mitraico del Gran Papiro Mágico de París*, algunos capítulos de un *Tantra*, textos herméticos como la *Turba Philosophorum*, algunos cantos de MILAREPA, los *Versos Áureos* pitagóricos, pasajes del *Milandaphña* buddhista, extraídos de MEYRINK, KREMMERZ y CROWLEY, etc.), en cuarto lugar "encuadres doctrinarios sintéticos" y precisiones críticas. Eran presentadas direcciones múltiples de diferentes escuelas a fin de que el lector tuviese manera de elegir en base a sus particulares predisposiciones o inclinaciones.

Las monografías salieron durante tres años, desde 1927 hasta 1929. En la mencionada reedición, antes para las *Ediciones Bocca*, luego para las *Ediciones Mediterranee*, en tres tomos de más de 400 páginas cada uno, los contenidos fueron revisados y ampliados, excluyendo monografías cuyo contenido había sido sucesivamente desarrollado en libros separados. Sin embargo fueron agregadas otras muchas para una oportuna complementación. En su conjunto *Introducción a la Magia* puede denominarse como una obra única en su género, no sólo por un modo de tratar los temas de manera diferente de la divagadora e inculta que prevalecía en las múltiples sectas. Considero que continuará representando un documento y una fuente importante para todos aquellos que se interesan en tales disciplinas.

Lamentablemente hacia el final del segundo año aconteció en el grupo una escisión, por causas oscuras, pero sobre todo como consecuencia de un intento subrepticio de quitarme de las manos la publicación para hacerla controlar por elementos que (como a continuación, cuando ello no fue más políticamente riesgoso, fue declarado abiertamente), mantenían con vida a

la *Masonería* a pesar de su supresión en el período fascista. Habiendo fracasado el intento, se intentó de impedir que continuara publicando los fascículos. Pero tampoco en esto tuvieron éxito. El único efecto deplorable fue la defección de uno de los más válidos, si bien no de los más asiduos, colaboradores, por sus susceptibilidades personales y por oscuros vínculos que lo relacionaban con un individuo sospechoso.

Es imposible referir el vasto y variopinto contenido de aquellos tres volúmenes; por lo demás, ésta no sería tampoco la circunstancia, pues no se trata de mi única actividad. Señalaré un amplio análisis demoledor, desde el punto de vista iniciático, de las concepciones psicoanalíticas con las cuales JUNG pretendió "valorizar científicamente" las doctrinas de antiguas tradiciones sapienciales e interpretar sus símbolos, con el relativo confusionismo respecto del famoso "inconciente colectivo", los "arquetipos" y el "proceso de individuación"; la exposición de la teoría del conocimiento como puro experimentalismo propio del saber iniciático; la primera parte de una indagación bien documentada respecto del contenido iniciático de la antigua tradición romana; una toma de posición frente a las concepciones de GUÉNON respecto de la "regularidad iniciática" y acerca de las relaciones entre contemplación y acción; una precisión de los límites del misticismo cristiano; otra precisión respecto de la etnología, y así sucesivamente. Todo esto se decía en relación con la parte propiamente doctrinaria. Pero el mayor número de los escritos se refiere a las técnicas, las direcciones prácticas, con la correspondiente clarificación de la simbología, sobre todo de la hermética.

Un relieve particular era dado a la doctrina iniciática de la "inmortalidad condicionada", tratada ya por mí en uno de los Ensayos sobre el idealismo mágico. La teoría de la existencia en cada uno de un alma *naturaliter* e "inmortal" por derecho era acusada como una ilusión propia del solo exoterismo (del "saber externo"), desconocedora de una superior sabiduría. Ésta está en vez caracterizada sobre todo por la distinción entre simple supervivencia y verdadera inmortalidad, luego por rechazar la alternativa de los castigos y de las recompensas en el más allá, de acuerdo a criterios moralistas, para el "alma inmortal". El poner, en vez, la alternativa entre un sobrevivir en forma divina o el no sobrevivir para nada o bien sólo en formas larvales y temporáneas, estando la primera posibilidad condicionada sólo por la iniciación o por otro procedimiento igualmente dirigido a

rescindir, en el uno o en el otro modo o grado, la condición que el cuerpo y la experiencia sensible, representan para el sentido de la unidad del Yo una unidad relativa y caduca. A tal respecto la antítesis existente en general entre exoterismo y doctrinas internas tradicionales (esoterismo) adquiría un particular relieve ante la concepción "espiritualista" que había venido a predominar con el cristianismo, en los términos de un irrealismo fideísta, optimista y democrático, mientras que la postura analizada (la de la inmortalidad condicionada) remitía a la concepción pagana de la inmortalidad olímpica, excepcional y privilegiada. Esa mención me dispensará de volver a tratar el mismo tema que se encuentra en mis escritos sucesivos, por ejemplo, en *La tradición hermética* y en mi nueva presentación del *Tao-tę-ching* de LAO-TZE (en el taoísmo esotérico la doctrina de la inmortalidad condicionada, y en una cierta manera a "construir", tuvo una clásica expresión).

Podríamos preguntarnos adónde iba a parar el "Individuo Absoluto", puesto que ahora se hablaba de un Yo mortal condicionado por el cuerpo. La contradicción es sólo aparente. Evidentemente el regalarle a cada uno el Yo del "Individuo Absoluto" era aun más absurdo que regalarle el alma *naturaliter* inmortal de los "espiritualistas". En vez, la concepción iniciática concordaba muy bien con la teoría de las dos vías opuestas, indicadas y deducidas en mi *Teoría*: la condición de "alma mortal" era la propia de la "vía del otro" o del "objeto". El progreso respecto de la exposición abstracta filosófica se refería a tradiciones concretas y a tareas operativas: el mundo del "alma no inmortal" era el mismo que en la India era denominado del *samsâra*, en el Extremo Oriente de la corriente de las transformaciones, en la cual sólo está el pasar de un estado condicionado y contingente a otro sin una verdadera continuidad. Era también la denominada "vía de los padres" hindú opuesta a la "vía de los dioses". En cuanto a la otra vía, el elemento nuevo, más allá del panorama especulativo de la *Fenomenología*, era el absoluto realismo que hacía de premisa. Es necesario reconocer no menos crudamente que el materialismo y el positivismo qué cosa es el "Yo" que cada uno se atribuye, antes de poder ir más allá, hacia el "Sí" (de aquí, por lo demás, el verdadero sentido de la doctrina buddhista que niega la existencia de un "Yo"). Como punto fijado de una vez por todas era por lo tanto declarado que por su carácter exclusivamente ontológico el problema iniciático (el *opus transformationis*) prescinde de

todo moralismo, de toda exigencia del sentimiento y de todo "valor de la cultura" en la misma medida que de la ciencia positiva y de la técnica. Esta orientación hacía espantar a los teosofistas y a los neoespiritualistas que no tardaron en acusarnos de inmoralismo y de "magia negra".

A partir del segundo tomo, en *Introducción...* fueron también enfrentados los problemas de la "Tradición" y de sus formas. Sobre esto hablaré más abajo, en relación a mi contribución personal y a mi redimensionamiento de las concepciones de BACHOFEN, de WIRTH y de GUÉNON. Respecto del "*Grupo de Ur*", mencionaré en fin que se emprendió también el intento de crear una "cadena" a través de prácticas colectivas. Los criterios seguidos y las correspondientes instrucciones han sido expuestos en dos monografías de *Introducción....* Entre los que pertenecían a este grupo operativo por lo menos dos de ellos estaban dotados de reales poderes. En cuanto a la finalidad, la más inmediata era la de despertar una fuerza superior que sirviera de auxilio al trabajo individual de cada uno, fuerza de la cual eventualmente cada uno pudiese hacer un uso. Había sin embargo un fin más ambicioso, es decir la idea de que sobre aquella especie de cuerpo psíquico que se quería crear pudiese instaurarse, a través de la evocación, una verdadera influencia de lo alto. En tal caso no habría quedado excluida la posibilidad de ejercer, desde atrás de los bastidores, una acción incluso sobre las fuerzas predominantes en el ambiente general de entonces. En cuanto a la dirección de tal acción, los puntos principales de referencia habrían sido más o menos los de *Imperialismo Pagano* y de los ideales "romanos" de ARTURO REGHINI.

No se arribó a nada semejante (como deuda de honestidad, debo decir que hay que poner bajo beneficio de inventario alguno de los fenómenos referidos en *Introducción...*, en relación con el grupo). El grupo operativo se disolvió ya al segundo año, ello también a causa del cisma producido. Al no haberse realizado las premisas, no se pensó más en aquella influencia insensible a ser ejercida sobre lo exterior, mientras que había, sobre todo de mi parte, reservas en lo relativo a toda especie de operaciones colectivas. Puede sin embargo ser interesante quizás mencionar que, en otro contexto, MUSSOLINI por un momento creyó que se intentaba actuar mágicamente sobre él.

Esto aconteció un poco más tarde, si bien recuerdo entre el 30 o el 31. En un determinado momento en algunos diarios en donde escribía les llegó

desde arriba la orden de revocar mi colaboración. Me fue posible rastrear el origen de la orden. En una de nuestras polémicas de *Introducción...* se había tomado postura en contra de aquellos que, para admitir la realidad de poderes sobrenaturales, nos pedían no ya por ejemplo lanzar el Himalaya en el Pacífico, sino tan sólo un fenómeno "irrelevante" como el de hacer levantar algún centímetro un cortapapeles de un escritorio. Refutábamos diciendo que desde el punto de vista puramente físico un poder tal era por cierto superior al que se necesitaba para desplazar algunas moléculas o fibras del cerebro, de manera de provocar una hemorragia cerebral, aun la muerte de la persona; que si tal poder era "objetivo", a tal respecto un particular cerebro se habría obviamente encontrado en las mismas condiciones de inermidad que cualquier otro, incluso el de un "jefe de gobierno". Así, concluíamos nosotros, se veían las consecuencias que para toda una nación y para su historia podía tener aquel "irrelevante" poder requerido como prueba, en tanto el mismo fuera verdaderamente libre y absoluto y no se encontrara en el orden de los inconscientes, subpersonales y esporádicos poderes de los *médium* y semejantes.

Y bien, a MUSSOLINI alguien le comentó tendenciosamente esta argumentación, mencionando que con la expresión "un jefe de gobierno" nos referíamos propiamente a él; y al haberse agregado también algún otro chisme sobre nuestra ya inexistente cadena de Ur, el *Duce* pensó en una intención de actuar mágicamente sobre él. Cuando luego llegó a saber cómo efectivamente se encontraban las cosas Mussolini dejó de interferir. En realidad MUSSOLINI, además de sugestionable, era bastante supersticioso (como contrapartida de una mentalidad en el fondo cerrada a la verdadera espiritualidad). Por ejemplo tenía un auténtico miedo hacia los "*iettatori*", de los cuales vedaba incluso que se pronunciase el nombre en su presencia.

V

LA EXPLORACIÓN DE LOS ORÍGENES Y LA TRADICIÓN

Ha llegado el momento de hablar de la extensión de mis intereses hacia otros dominios que comenzó ya en el período del "*grupo de Ur*" y que se asoció a mi toma de conocimiento de nuevas líneas de pensamiento. Debo hacer aquí referencia sobre todo a los nombres de J. J. BACHOFEN, de R. GUÉNON, de H. WIRTH y de GUIDO DE GIORGIO.

Ya he mencionado que fue REGHINI quien me señaló en primer lugar las obras de GUÉNON. Mi primera reacción ante este maestro sin par de nuestra época fue más bien negativa, a causa de nuestras tan diferentes "ecuaciones personales", de su orientación esencialmente "intelectual" (él ha sido llamado no equivocadamente el DESCARTES del esoterismo), sino también de la subsistencia en mí, en ese entonces, de prolongaciones de la anterior orientación idealista-nietzscheana en connubio con el tantrismo. Tuve incluso ocasión de escribir una crítica en contra del libro de GUÉNON sobre el *Vedânta* (en la revista *Idealismo realista*), a la cual GUÉNON replicó, moviéndonos ambos evidentemente en planos muy distintos. Pero poco a poco entendí todo el alcance de la obra de GUÉNON, la cual me ayudó a centrar en un plano más adecuado la totalidad del mundo de mis ideas.

GUÉNON daba sobre todo el ejemplo de una evaluación seria, no divagadora, de aquellas disciplinas que él ha llamado las "ciencias tradicionales", y también de una exégesis del mito y del símbolo que tenía en vista las dimensiones supraracionales e "intelectuales" de modo de distinguirse netamente sea de la efectuada por la denominada ciencia comparada de las religiones, sea de la de los románticos de ayer y de los psicoanalistas y de los irracionalistas de hoy. Neto relieve era dado por GUÉNON al carácter "no humano" de tal saber, lo cual me fue de ayuda para despegarme definitivamente del plano de la cultura profana y para reconocer la futilidad de recabar referencias o bases de un "pensamiento moderno"

de cualquier tipo.

La crítica contra la civilización moderna era en GUÉNON incrementada sobre manera, pero, a diferencia de la de diferentes autores contemporáneos más o menos conocidos, en él tenía una precisa contrapartida positiva: el mundo de la Tradición, considerado como el mundo normal en sentido superior. Era ante el mundo de la Tradición que la moderna aparecía como una civilización anómala y regresiva, nacida de una crisis y de una desviación profunda de la humanidad. Éste fue justamente el tema basilar que completó el sistema de mis ideas: la Tradición. En GUÉNON tal término tiene un significado especial. Sobre todo es usado en singular, con referencia a una tradición primordial de la cual todas las diferentes tradiciones particulares e históricas premodernas han sido sus emanaciones, reflejos o formas variadas de adaptación o de expresión. En segundo lugar, la Tradición no tiene nada que ver con conformismo y con *routine*; es la estructura fundamental de una civilización de tipo orgánico, diferenciado y jerárquico en la cual todos los dominios y todas las actividades humanas poseen una orientación desde lo alto hacia lo alto. El centro natural de tal sistema es una influencia trascendente y un correspondiente orden de principios que en cada civilización tradicional están representados por una *élite* o por un jefe, por lo que revisten por tal vía una autoridad tan incondicionada como legítima e impersonal.

Es en base a este trasfondo que se produjo una especie de "mutación" (casi en el sentido de la genética) en la teoría del Individuo Absoluto, con un desplazamiento que desde lo externo podía parecer paradojal. ¿Cómo conciliar al Individuo Absoluto sin leyes, destructor de todo vínculo, con el concepto de Tradición? En realidad, tal como ya he dicho, se trató sólo de un descenso del Individuo Absoluto desde solitarias alturas abstractas en lo concreto de la historia, con un correspondiente pasaje también en lo relativo al concepto de potencia. Tal como lo vio justamente un crítico mío de origen inglés, EDMUNDO DODSWORTH, el Individuo Absoluto se hacía conciente, casi como en una encarnación suya, en aquel o en aquellos que se encontraban en el centro de las civilizaciones "tradicionales", que eran el eje de las mismas y los legisladores absolutos: era representado así por el rey sacral o "divino", no considerado ya como un simple hombre, que aparecía durante todo un ciclo de las civilizaciones antiguas. En él se tenía también el encuentro entre trascendencia e inmanencia (de acuerdo a la

expresión extremo-oriental, él era el "hombre regio" u "hombre trascendente", "tercer poder entre el Cielo y la Tierra"). Por lo que se me refiere, el progreso, o mejor, la clarificación fundamental concernía propiamente al pasaje desde lo "suprahumano" al margen de un individualismo exasperado, a lo "no-humano", es decir al plano de una superior impersonalidad vinculada a la posesión real de una dignidad trascendente y a una función de lo alto. Tal como se ve, lo que había sido anticipado confusamente en varias páginas polémicas y violentas de *Imperialismo Pagano* ahora se clarificaba y recibía un crisma superior. Y se abría un nuevo y vasto horizonte que no tenía más que ver con especulaciones filosóficas.

Antes de hablar de los particulares desarrollos dados por mí al concepto de Tradición, en relación también con el conocimiento de las obras de los otros escritores antes indicados, debo hacer mención de la figura de GUIDO DE GIORGIO. Su nombre no es conocido sino por muy pocos amigos, y probablemente, en materia de cosas escritas y publicadas por él no quedarán sino rastros insignificantes. Él era una especie de iniciado en estado salvaje y caótico; había vivido también con los Árabes, había conocido a GUÉNON y había sido tenido muy en estima por éste. Poseía una cultura excepcional, conocía muchas lenguas, pero tenía un temperamento de lo más inestable (con alternancias maníaco-depresivas, dirían los psicólogos) y fuertes cargas pasionales, emotivas y líricas, casi a la manera de NIETZSCHE. Su intolerancia por el mundo era tal que él se había retirado a vivir en los montes, sentidos por él como su ambiente natural y, al final en una casa parroquial abandonada viviendo casi de nada, en base a alguna lección dada en forma esporádica, sufriendo físicamente cada vez que estaba obligado a tomar contacto con la vida civilizada y ciudadana. Pero la suya no era una existencia tranquila y contemplativa; él se creaba tensiones, desequilibrios, desórdenes de todo tipo, también en la vida privada y erótica. Un hijo suyo, formado por él de acuerdo a los ideales de la acción absoluta, murió como un héroe en la guerra de Abisinia y fue condecorado con la medalla de oro al valor. DE GIORGIO se apagó en 1959, entre sus montes. Su influencia sobre mí, no debida a libros, que nunca publicó, sino a cartas desordenadas y agresivas, esparcidas de iluminaciones -y de confusiones- tuvo relación con su dramatización y energización del concepto de la Tradición que en GUÉNON, a causa de su ecuación personal, se presentaba

con rasgos excesivamente formales e intelectuales. Se le unía una tendencia a la absolutización que, naturalmente, halló en mí un suelo congeniable. Quizás las pocas cosas que yo le publiqué y que hice publicar, a veces extraídas de sus cartas y en contra de su voluntad, son las únicas que lamentablemente nos quedan de él.* Estuve en contacto con DE GIORGIO (con el cual me encontré también dos veces en los Alpes) sobre todo en el breve período de mi revista, *La Torre*, de la cual hablaré más abajo. En vez en el período más reciente nos alejó sobremanera su indulgencia hacia una especie de cristianismo vedântizado.

La idea de un origen nórdico, hiperbóreo, de la tradición primordial hacía parte del saber interior del cual GUÉNON había sido partícipe. En 1928 salió en Alemania la obra del estudioso holandés HERMAN WIRTH *La aurora de la humanidad* (*Der Aufgang der Mensheit*), en la cual una tal idea era en parte retomada y desarrollada en un marco más vasto. Se trataba sin embargo de un libro de pretensiones "científicas"; WIRTH parece no haber tenido contacto alguno con las especiales fuentes esotéricas de GUÉNON y otros, y presumía demostrar en un cierto modo desde lo exterior, con materiales de todo tipo –desde la filología hasta la etnología– la idea de una tradición nórdico-atlántica originaria que se remontaba a la más alta antigüedad y de reconstruir la vías seguidas por los portadores de la misma en su irradiación a través de una serie de grandes migraciones prehistóricas. Además, estaba el intento de individuar varias fases o diferenciaciones presentadas por el simbolismo primordial a medida que nos avecinamos a los tiempos históricos. La solidez "científica" de toda esta más bien farragosa construcción iba a resultar sumamente dudosa. Muchas confusiones y divagaciones eran evidentes. Pero como exigencia el aporte positivo era una ulterior ampliación de horizontes: se delineaba la tarea de una filosofía de la historia que partiese de la idea de la tradición primordial, pero que había que desarrollar en su sede propia, es decir sin aquellos apuntalamientos seudo-científicos que, más que resultar de provecho iban a ocasionarle perjuicio.

Un poco después conocí las obras de J.J. BACHOFEN, estudioso suizo del 800 del derecho, de los símbolos, de los cultos y de las tradiciones

* Con posterioridad se han publicado dos obras completas de DE GIORGIO. Ellas son: *La Tradizione Romana*, Milán 1973 y *Dio e il Poeta*, Milán 1985.

antiguas, revalorizado, en aquel período en base a reediciones parciales de sus obras bajo el cuidado de BERNOUILLI y de BÄUMLER. Se trataba nuevamente de una exploración del mundo de los orígenes, si bien limitada sobre todo al área mediterránea y que no se remontaba a una prehistoria tan remota como la hiperbórea o nórdico-atlántica. Sobre todo BACHOFEN se basaba en un cierto modo en la categoría histórica de la "Tradición", indicando civilizaciones y sociedades que tenían una idea o concepción del mundo fundamental como centro unitario sobre el cual gravitaban todos los dominios de la existencia. Y a través de la individuación de este centro él reconoció toda la importancia que poseen el mito, el símbolo y la saga, concebidos no como creaciones fantasiosas y arbitrarias, sino como expresiones de una realidad más honda y esencial, perteneciente a la dimensión profunda de la historia y de las civilizaciones. Él ha señalado dos tipos fundamentales de civilización, la civilización de tipo uránico-viril y la de tipo telúrico (o lunar) femenina. En la una como principio supremo del universo valía el elemento celeste y luminoso personificado por divinidades masculinas, en la otra tal dignidad la tenía el principio de la vida y de la fecundidad, personificado por la Gran Diosa, por la *Magna Mater* y por análogas divinidades de carácter femenino, telúrico, nocturno o lunar. Estas dos ideas fundamentales daban una huella a todos los dominios de las correspondientes civilizaciones. En particular, su oposición se traducía también en la existente entre civilización de los héroes y civilización demétrica (y en forma más general, "ginecocrática"), entre cultos olímpicos y solares y cultos ctónicos-lunares, entre derecho paterno y matriarcado, entre ética aristocrática de la diferencia y promiscuidad panteísta y orgiástica. De acuerdo a BACHOFEN, entre los dos polos existieron diferentes formas intermedias o mixtas.

Además BACHOFEN, tras haber recogido estructuras que se remitían a las dos concepciones en la prolífica temática de los testimonios religiosos, mitológicos, sociológicos y jurídicos que han venido a nosotros de la antigüedad, había también analizado el conflicto, ahora manifiesto, ahora secreto, entre una y otra civilización: a tal respecto clásica y sugestiva era su reconstrucción del ascenso de la Roma antigua en los términos del progresivo y típico afirmarse de una civilización de tipo viril contra un substrato marcado prevalecientemente por la concepción opuesta.

Traduje de BACHOFEN una serie de extractos, de modo de poder dar una

idea de conjunto de sus ideas más importantes. El libro, de una 250 páginas, con una introducción y comentarios, si bien compuesto antes de la guerra, pudo salir sólo en 1949 en *Ediciones Bocca*, con el título *Las Madres y la virilidad olímpica- Estudios sobre la historia secreta del antiguo mundo mediterráneo*. Volveré sobre el mismo. Por lo demás fui el primero en buscar de atraer en Italia la atención sobre BACHOFEN, tal como se había redespertado en Alemania y en Suiza. Pero el libro no tuvo casi ninguna repercusión: otra prueba de lo refractario de la cultura que predominaba en Italia con respecto a un tal orden de ideas.

Con estas aproximaciones se abría para mí un vasto campo nuevo en el cual se podía aplicar y desarrollar sobre un grandioso trasfondo mitológico y de interpretación de la historia la teoría de las "dos vías". Había que unir en una síntesis articulada, los aportes de GUÉNON, de WIRTH y justamente de BACHOFEN. Rechacé de éste sin embargo el esquema evolucionista. El estudioso suizo había en efecto supuesto un pasaje progresivo de la humanidad antigua de un estadio de promiscuidad primordial a la civilización demétrica de la Madre y de la Mujer Divina, y luego una gradual superación de ésta en la civilización heroico-paterna ligada a cultos y a mitos uránicos y heroicos y a una sociedad positivamente articulada (en esto él había visto el "nacimiento del Occidente", frente al "Asia"). En vez, yo hice resaltar la necesidad de introducir una concepción dinámica y de hacer corresponder a las presuntas fases evolutivas de un único tronco humano influencias opuestas llevadas por troncos diferentes, en acción y reacción el uno sobre el otro. En segundo lugar, de acuerdo a mi punto de vista se debía rechazar el carácter más reciente (de último "estadio evolutivo") de la civilización uránico-patriarcal y viril. En efecto, esta civilización se vincula siempre, directa o indirectamente, a la misma tradición primordial hiperbórea, y sólo en un sentido relativo y local se puede hablar de un carácter suyo más reciente, en aquellos casos en los cuales aquella tradición apareció y se afirmó, a través de migraciones, en áreas que en precedencia se hallaban bajo el signo de la opuesta concepción de la vida y de lo sagrado, característica para un diferente grupo de pueblos y de influencias espirituales. En lo relativo a la tradición primordial se tenía que retomar la visión involutiva, propia de las fuentes en las cuales se había inspirado GUÉNON: en el curso de la historia conocida por nosotros ha habido un descenso y una alteración, uno de los aspectos

principales de la cual ha sido la disociación de la autoridad espiritual y de la regia, que en los orígenes estaban inseparablemente unidas.

Y aquí tomó inicio un ulterior desarrollo de mi síntesis. Generalizando, yo indicaba la involución acontecida en los términos de la contraposición entre una espiritualidad no-viril (no "regia", no "central") y una virilidad que se mantenía tal sin tener sin embargo más una relación directa con la esfera de lo sacral y de lo espiritual. Con el primer término se podía hacer corresponder la "sacerdotalidad" en sentido religioso y, en las formas más bajas, devocional, caracterizada por una no centralidad frente a lo sagrado (espiritualidad "lunar"), mientras que el segundo, allí donde conservase la herencia de los orígenes o la resucitase, repetía el carácter afirmativo y "central" ("solar", "olímpico" y también "mágico" en el sentido especial ya esclarecido) de la función primordial. Por extensión, pude también asociar a los dos términos la dualidad contemplación-acción, y pude hablar de dos tipos diferentes de sacralidad y también de iniciación: guerrera-regia la una, sacerdotal la otra.

En este marco más vasto utilicé pues también la morfología de las civilizaciones de BACHOFEN. Si, tal como he dicho, en las civilizaciones de carácter uránico y heroico indiqué derivaciones de la tradición primordial hiperbórea, o bien la diferenciación "regia" de la misma, para mí de la opuesta civilización (lunar, ctónica, de la Gran Madre) provinieron influencias alteradoras, con formas intermedias que se presentaban como estadios regresivos, debidos en parte también a influencias étnicas externas, al substrato de los pueblos que las oleadas de las migraciones nórdico-atlánticas habían hallado.

Así, por un lado, invertí el esquema evolutivo de BACHOFEN, por el otro modifiqué también el encuadre de GUÉNON (en lo cual se hizo valer también, accesoriamente, la diferencia de nuestras "ecuaciones personales"). En efecto, si GUÉNON reconocía que la aparición de la realeza y del sacerdocio como dos polos separados e incluso contrastantes debía referirse a una época relativamente reciente, él reputaba como legítima para esta época la reivindicación de parte del sacerdocio de una primacía, de una preeminencia (asociada por él a la "contemplación" y al "conocimiento") con respecto a la realeza y a la casta guerrera, al *kshtram* (asociadas por él a la vía de la acción). Yo retuve en vez que, como productos de una disociación, ninguno de los dos polos podía reivindicar una dignidad superior con respecto al

otro, estando ambos por igual alejados de la unidad originaria. Y no sólo esto, sino que indiqué en la orientación "regia" una base más apta para una eventual reintegración en aquel estado de centralidad (el Individuo Absoluto) que también, de acuerdo a GUÉNON, había definido eminentemente la función primordial. Usé en un sentido especial, remitiéndome a HESÍODO, el término "heroico" para indicar la reintegración acontecida "a través de la acción" partiendo de una calificación guerrera y viril.

En síntesis, éste fue el encuadre de conjunto, base de mi sucesiva interpretación de la historia de las civilizaciones. Era bastante evidente la importancia de muchas de sus implicaciones, aun si se expresaban en un plano concreto. En efecto el Occidente se había esencialmente desarrollado bajo el signo de la acción (a pesar del cristianismo). En la crítica al mismo, sobre todo en cuanto Occidente moderno, GUÉNON, en razón de su premisa, no podía por lo tanto no ser sobremanera unilateral; correlativamente, sea en la valoración de lo que el Occidente había precedentemente presentado como "tradicional", sea en lo que se refería a las perspectivas de un eventual resurgimiento del mismo mundo occidental actual él tenía que poner esencialmente en luz principios e ideas que se vinculan a la otra tradición, de la contemplación y del "conocimiento", la sacerdotal. Éstos eran en verdad primeros en importancia más bien en el Oriente, es más, específicamente en la sola India brahmánica, la cual es por otra parte tan sólo un aspecto de la misma India. En vez fue fácil para mí hacerle notar a GUÉNON que todo el Extremo Oriente hasta ayer había estado determinado por la otra tradición, debido a la inexistencia en el mismo de un sacerdocio superpuesto a la imperialidad sagrada. Mi encuadre hacía en vez posible una formulación autónoma y más congeniable con la idea tradicional de Occidente.

Todo este orden de ideas comenzó ya a ser tratado en las monografías del último año de los fascículos del *Grupo de Ur* (más tarde en las reelaboradas para la segunda edición), a fin de dar un fondo general a nuestra orientación. En un ensayo titulado "*El nacimiento del Occidente*" era justamente bosquejado un "mito" dirigido a redimensionar la interpretación de la antigua romanidad. Pero se trataba de anticipos. Es en mi obra sucesiva, *Rebelión contra el mundo moderno*, salida en 1934, en donde fueron adecuadamente desarrolladas las morfología y la historia de las civilizaciones de las que he ahora indicado los rasgos esenciales.

VI

LA EXPERIENCIA DE "LA TORRE" Y SUS SECUELAS

Antes de seguir más adelante, será oportuno hacer mención al experimento de la revista *La Torre*. Éste fue un nuevo intento de "aparición" en el dominio político-cultural. Al haber abandonado las tesis extremistas y poco meditadas de *Imperialismo pagano*, refiriéndome en vez al concepto de "Tradición" y de civilización tradicional, quise ver hasta qué punto con el mismo se pudiese actuar sobre el ambiente italiano, por afuera del campo restringido de estudios especializados. Habiendo ya cesado las publicaciones del *Grupo de Ur* (puesto que el tema más esencial había ya sido tratado), en 1930 creé la revista quincenal *La Torre* que tenía como subtítulo "*Hoja de expresiones varias y de tradición única*". Uno de sus inspiradores fue Guido de Giorgio. Además disponía de un grupo no muy homogéneo de colaboradores. Figuraban Gino Ferretti, Girolamo Comi, Emilio Servadio, Leonardo Grassi, Roberto Pavese y unos pocos más. En el editorial del primer número se decía que la revista quería recoger a los pocos que eran capaces de una rebelión en contra de la actual civilización. Se manifestaba: "Nuestra consigna en todos los planos es el derecho soberano de aquello que fue privilegio ascético, heroico y aristocrático con respecto a todo lo que es práctico, condicionado, temporal y que en cualquier modo se deje medir por la pasión y por la utilidad, sea ella individual, sea ella colectiva; es la firme protesta en contra de la universal e insolente invasión de la tiranía económica y social, y en contra del naufragio de todo punto de vista superior en lo más mezquinamente humano". Se le negaba "a la filosofía, al arte, a la política, a la ciencia, a la misma religión" el derecho y la posibilidad de cerrarse en sí mismas, de tener un significado efectivo por afuera de la referencia a un punto de vista superior y unitario.

Ello correspondía al concepto mismo de Tradición, de modo tal que se

hacía viva la exigencia de que "en todas las formas de actividad volviese a manifestarse una luz que sea testimonio de un reencontrado sentido de la existencia, del nacer, del vivir y del morir y que eleve hacia un plano de síntesis heroica y de libertad a todos los valores, sea del orden natural como del sobrenatural". En los límites de nuestras posibilidades, siguiendo una línea privada de compromisos, tales eran las ideas que se querían hacer valer al enfrentar problemas de dominios diferentes, en una variedad y libertad de expresión (no estaban excluidas manifestaciones poéticas y literarias) que sin embargo reflejasen una única orientación. *La Torre* era indicada como el símbolo "no de refugio o lugar de una evasión más o menos mística, sino de resistencia, de combate y de realismo superior".

Siempre en el primer número, en un pequeño artículo titulado "Carta de identidad" yo precisé nuestras relaciones con la política y con el fascismo. Nuestra revista -decía- "ha surgido para defender *principios* que para nosotros serían absolutamente los mismos, sea que nos encontrásemos en un régimen fascista, sea que nos encontrásemos en uno comunista, anárquico o democrático. En sí mismos estos principios son superiores al plano político; pero, aplicados al plano político, ellos pueden sólo dar lugar a un orden de diferenciaciones cualitativas, por ende de jerarquía, por ende también de autoridad y de *imperium* en el sentido más amplio", en antítesis con "todo lo que es fermento democrático y nivelador en todos los planos". E indicaba cómo tal actitud fuese exactamente lo opuesto de aquello que entonces era usual, siendo la adhesión al régimen o al partido en la mayoría el hecho primario que la llevaba a defender o a rechazar de manera conformista una u otra idea de acuerdo a la mera y contingente razón política que imperaba. Con esa declaración en el fondo se rechazaba la primacía de la política respecto de la idea, negándose que la segunda tuviese que estar al servicio de la primera. Lo contrario tendría que haber sido lo verdadero, "si la política no debe reducirse a una cosa mezquina, empírica, contingente". Era también atacado otro aspecto de la realidad fáctica entonces vigente: aquella por la cual el ser fascista se reducía "a una simple, intrascendente ficha de afiliación por la cual cada uno pueda llegar a profesar las opiniones más singulares y divergentes". En suma, en el centro tenían que encontrarse verdaderos principios –de acuerdo a nosotros, los "tradicionales"– y sólo en función de los mismos se podía desear un sistema que por su unidad, autoridad y coherencia estuviese

incluso más allá de lo que más tarde habría de designarse como "totalitarismo".

Tras haberse encendido polémicas, en el editorial del nş 5 de la revista, titulado "*Cosas en su lugar e ideas claras*", se resaltó la misma actitud: "Nosotros no somos ni fascistas ni antifascistas –decíamos–. El antifascismo no es nada"; pero para quienes somos "enemigos irreductibles de cualquier política plebeya y de cualquier ideología "nacionalista", de toda intriga y espíritu de partido... el fascismo es demasiado poco". "Nosotros quisiéramos un fascismo más radical, más intrépido, un fascismo verdaderamente absoluto, hecho de pura fuerza, inaccesible a cualquier compromiso. De modo tal que "nosotros no podríamos ser considerados como antifascistas sino en la medida en que como tal valga el que va más allá del fascismo". Y concluíamos así: "No tenemos dificultad alguna en declararlo, es más, es bueno que los mismos órganos de control lo sepan: con el intento de *La Torre* nosotros queremos dar en el exterior motivos para juzgar hasta qué punto en la Italia fascista tenga posibilidades de vida un pensamiento rigurosamente imperial y tradicional, aunque libre de cualquier servilismo político, adherente a la pura voluntad de defender una idea".

La respuesta no tenía que tardar. Ello no por el contenido doctrinario o cultural de la revista; dado su nivel, el mismo no fue casi notado para nada por la gran mayoría de los ambientes fascistas, sino por la sección titulada "*El Arco y la Clava*" (el arco para golpear de lejos, la clava, para abatir de cerca). La misma quería ser una reseña de notas aparecidas en la prensa y se proponía una acción de saneamiento, de crítica, de ataque en contra de todo lo que en ésta era más deletéreo: todo ello era dicho sin tener reparos con nadie y sin pelos en la lengua (por ejemplo: al habernos alguien hecho observar que nuestras tesis no eran las de MUSSOLINI, le contestamos tranquilamente: "Peor para MUSSOLINI"). Puede pues decirse que *La Torre* representó en el período fascista algo inusual e inaudito.

En el ambiente hubo primero estupor, luego se desencadenaron las reacciones más violentas y brutales, en tanto que quienes eran particularmente tomados en la mira por la "*Clava*" eran auténticos *gángsters*, hombres carentes de cualquier calificación, a los cuales por el simple hecho de haber sido "escuadristas" y de ostentar un obtuso fanatismo les había sido acordada la condición de actuar como arrogantes representantes del

"pensamiento" y de la "cultura" fascista, con el resultado de ofrecer un espectáculo patético. Era típico el caso por ejemplo del grupito de simpatías futuristas del diario *L'Impero*, dirigido por M. CARLI y por E. SETTIMELLI; y un caso aun más significativo era el de un tal ASVERO GRAVELLI, verdadero chantajista puesto a dirigir una revista, *Antieuropa*, que se difundía también en el exterior; un digno compañero suyo era GUILLERMO DANZI, que publicaba también una hoja de cultura "escuadrista". El ataque en contra de todos éstos estaba particularmente determinado por el hecho de que ellos acudían a falsificaciones y distorsiones de algunas ideas no diferentes de las que nosotros pretendíamos defender, con el agravante del crisma fascista que se les concedía irresponsablemente. A cargo de casi todos ellos (muertos y ya pasados al más absoluto olvido en el momento en que escribo esta obra) se encontraban procedimientos penales múltiples, la difamación, la injuria y la calumnia, todo lo cual formaba parte del estilo "escuadrista" en el campo de la cultura.

Acostumbrados como estaban a actuar sin ser molestados, cuando fueron objeto de nuestros ataques, estos "fascistas" se convirtieron en víboras. No teniendo manera de defenderse ni de rebatir en el plano de las ideas, pasaron a las vías del hecho. Acudieron así a las difamaciones más canallescas, a advertencias y desafíos "caballerescos", a querellas, a agresiones personales. Hubo un período en el cual tenía que salir para mi defensa con una pequeña guardia de cuerpo (constituida por otros fascistas simpatizantes). Al no haber conseguido sus objetivos, estos señores, a través de sus influencias personales, movilizaron a las "jerarquías" y sobre todo al secretario del partido fascista, ACHILLE STARACE. No se podía prohibir la revista puesto que no atacábamos al fascismo en sí partiendo de un antifascismo, y, en materia de ideas de Derecha, en todo caso nosotros no íbamos más allá que los otros (un solo número de *La Torre* fue secuestrado, el 3ş, en razón de un ataque dirigido hacia aquella verdadera aberración que fue la "campaña demográfica"). Entonces fui hecho intimar por la policía a no seguir publicando la revista. Al no tener esa intimación un poder vinculante, y al no haberme notificado de la misma, la policía tomó el camino indirecto y prohibió imprimirla a todas las tipografías de Roma. Protesté en lo de ARPINATI, entonces ministro del interior, en tanto yo había sido también colaborador de una revista de Bolonia creada por él. Pero evidentemente el mismo ARPINATI tenía órdenes superiores, él me hizo presente el clima

imposible que se había creado alrededor de *La Torre* y dijo que en todo caso se podía volver a hablar del tema cuando las aguas se hubiesen calmado. Pero eso fue suficiente para mí, cesé y entonces me fui a la alta montaña. La revista había apenas tenido cinco meses de vida. Salieron diez números; dejó de salir el 15 de junio de 1930.

"Jerarcas" y policía estaban cuanto más interesados en descubrir quién se encontraba detrás de *La Torre*. Para ellos era inconcebible que no hubiese nadie, que aquella campaña hubiese sido emprendida por hombres independientes, extraños al partido, sin finalidad política alguna, por puro amor de una idea de verdadera Derecha. Y sin embargo era así.

El breve episodio mostró sin embargo la ingenuidad idealista de nuestro intento, un escaso sentido práctico y táctico, no diferente que el del impulso de *Imperialismo pagano*. Para actuar o, por lo menos, para tener la mano libre, había que asegurarse alguna base en lo interior de la ciudadela.

Al no preocuparse nadie de ir hasta el fondo de las cosas, el barullo suscitado por las mencionadas polémicas y la supresión de *La Torre* valieron por un cierto período para ponerme al margen de gran parte de la prensa de la época y crearme una fama de antifascista. Por lo que se refiere a lo esencial, decidí entonces desarrollar más tarde y exponer, por mi cuenta en una obra sistemática, todas las ideas sobre la Tradición, sobre la historia de la civilización y sobre la crítica del mundo moderno, que en *La Torre* habrían debido ser tratadas en una manera más accesible y en las diferentes aplicaciones. Así tuvo origen mi obra principal, *Rebelión contra el mundo moderno*. Apartándome del orden cronológico de esta reseña retrospectiva, es oportuno mencionar en este punto una singular secuencia de *La Torre*.

En el fascismo había algunos hombre de carácter caídos en desgracia a causa de haber denunciado las fechorías de los jerarcas más poderosos e influyentes. Uno de éstos era GIOVANNI PREZIOSI. Fue por ello que se le quitó el complejo editorial napolitano de "*Il Mezzogiorno*", por lo cual él había debido limitar su actividad a una antigua hoja mensual de combate, *Vita Italiana*. PREZIOSI sin embargo se volvió a ganar de a poco la confianza de MUSSOLINI, el cual en un cierto modo le concedió a *Vita Italiana* un pasaporte de inmunidad; en ella le fue permitido a PREZIOSI expresarse libremente en lo referente a cualquiera. Él además era particularmente temido en razón de un misterioso archivo por él elaborado de a poco, cuyo

contenido -se decía- podía lanzar una poderosa luz sobre personalidades de todo tipo, sea en lo relativo a hechos del reciente pasado como de ese entonces. Habiendo permanecido profundamente y casi feudalmente fiel a MUSSOLINI, PREZIOSI era un hombre libre, corajudo, leal y verdaderamente honesto. Poco después él se asoció a ROBERTO FARINACCI, hombre que en el régimen tenía una postura totalmente particular. Ya en su momento secretario del partido en una circunstancia sumamente crítica, él gozaba de un notable prestigio también por su coraje y por su fuerza de carácter, jamás asumió la actitud de servilismo de la casi totalidad de aquellos que rodeaban al Duce. También él había caído en desgracia por haber comprometido al hermano de MUSSOLINI al poner en luz una turbia maniobra de un jerarca milanés protegido por éste. Sin embargo conservó una posición influyente y autónoma, y su diario, *Regime Fascista*, era, luego de *Il Popolo d'Italia*, el más "ortodoxo" de aquel tiempo.

Y bien, PREZIOSI había notado *La Torre* y tenía perfectamente en claro lo relativo a la figura de los gángsters y aprovechadores del régimen que nos habían atacado. Él me ofreció colaborar en *Vita Italiana* y posteriormente me puso en contacto con FARINACCI. Milagrosamente yo encontré en él a un "santo protector". La sistemática, indiscriminada denigración actual de todas las figuras del pasado no ha por supuesto ahorrado la figura de FARINACCI. Lo que honestamente puedo decir es que él era un hombre leal y valiente. El que estaba con él podía estar seguro de no ser traicionado, de ser defendido hasta el final, si su causa era justa. FARINACCI, al tener acceso a MUSSOLINI, era sumamente importante. Además conocía los límites de la propia cultura y vio en mí a quien podía dar una contribución a aquella revolución intelectual de Derecha que estaba en las aspiraciones de una cierta corriente del fascismo. Así pues él aceptó la propuesta que le hice de hacer salir en su diario, *Regime Fascista*, bajo mi dirección, una página especial con el subtítulo "*Problemas del espíritu en la ética fascista*". En ella yo era totalmente libre, siendo además responsable personalmente de la misma. Al fiarse de mí, FARINACCI me dio plenos poderes. No le importó que yo no estuviese inscripto al partido, ni que no pensase inscribirme. Así se dio la singular paradoja de que en tal página fue retomada justamente aquella defensa de valores "tradicionales" que habrían podido corresponder a las posibilidades superiores de un movimiento "fascista", la cual en el marco de LA TORRE había provocado tanto desquicio y me había procurado la

fama de antifascista. Si bien no en su parte violentamente polémica *ad hominem*, que en gran medida fue eliminada, *La Torre* se reencarnaba justamente dentro de uno de los bastiones de la "ortodoxia" fascista, con un pasaporte de inmunidad.

La mencionada página especial de *Regime Fascista* salió por muchos años. Se inició, si bien recuerdo, en 1932 y continuó durante el mismo período de la guerra. En casi todos los números acogía a un colaborador extranjero, elegido dentro de la Derecha europea política y cultural. Así pues figuraron nombres como los de GONZAGUE DE REYNOLD, de sir CHARLES PETRIE, del príncipe K. A. ROHAN, de O. SPANN, de E. DODSWORTH, de F. EVERLING, ya en ese entonces diputado monárquico en el *Reichstag*, de A. E. GÜNTHER, mientras que RENÉ GUÉNON autorizó la traducción de sus ensayos o fragmentos de sus libros bajo la forma de artículos, en un primer momento con el seudónimo de "*Ignitus*", luego con su mismo nombre. Apareció incluso un judío de rango, como WOLFSKEHL, que había formado parte del grupo de STEPHAN GEORGE. A éstos se agregaron, además de algunos ex colaboradores de *La Torre*, los pocos que se podían recoger en Italia en materia de exponentes de un pensamiento de orientación en mayor o menor medida "tradicional" y aristocrática.

Éste fue otro intento único en su género en el ambiente de la época. También fue una apelación cuya respuesta en su conjunto tenía que ser sin embargo negativa. Ya no había más impedimentos extrínsecos; en lo relativo a los colaboradores, el estar o no inscriptos en el partido para mí (y para FARINACCI esto hay que reconocérselo como un mérito propio) era totalmente indiferente; no había nada que temer; además la colaboración era retribuida. No obstante ello, la resonancia fue mínima y continuamente hallé dificultades en recoger un material suficiente apto (puesto que, como era natural, la selección era rigurosa, a fin de garantizar una orientación de conjunto totalmente unitaria).

En parte la falta de una resonancia que hubiese desembocado en la creación de una corriente, podía ser debida al lugar poco apto para una acción semejante: un cotidiano político en vez que una revista de pensamiento y de cultura. Pero aquella sordera era también indicativa respecto de todo lo que era presentado como "*cultura fascista*". En verdad el espectáculo de tal "cultura" fue uno de los más lastimosos. La "revolución" en Italia tan sólo afectó algunas estructuras políticas. Ya en este dominio ella se detuvo en la

mitad, no habiéndose tampoco elaborado una doctrina del Estado completa, sistemática, privada de compromisos. En esta sede, no es el caso de hacer una discriminación entre aquello que en el fascismo habría podido adquirir un carácter tradicional (presentándose entonces no tanto como una cosa nueva cuanto como una particular adaptación de ideas que hacían parte de la gran tradición política europea) y aquello que en ella era deletéreo (el "totalitarismo" en lugar que el "Estado orgánico", la ambición de ser un régimen de masa, el momento bonapartista-dictatorial con la relativa acentuación personalista del Jefe, un corporativismo que tan sólo por la mitad, y a través de superestructuras burocráticas poco eficientes, se esforzaba por superar la fractura clasista creada por el marxismo en las empresas y en la economía, el pedagogismo grotesco e insolente del denominado Estado ético gentiliano, y así sucesivamente). Pero en el campo de la cultura en sentido propio la "revolución" fue una broma. Para poder representar la "*cultura fascista*" lo esencial era estar inscriptos al partido y tributar un homenaje formal y conformista al *Duce*. Lo restante era más o menos indiferente.

MUSSOLINI tuvo ocasión de decir en una circunstancia que tener el carnet del partido no daba inteligencia. Sin embargo habría tenido que poner de relieve también la contraparte, es decir que tener inteligencia en sí no tenía nada que ver con una formación espiritual tal como el fascismo la deseaba. En vez de partir del punto cero, en vez de no respetar famas y prestigios aceptados, en vez de someter a una revisión radical a cada uno, el fascismo tuvo la ambición del provinciano y del *parvenu* de recoger a su alrededor a los mismos "exponentes de la cultura" burguesa existente, siempre que hubiesen pagado el óbolo de aquella adhesión formal e irrelevante al régimen, de la cual se ha hablado. Es así como se tuvo el espectáculo desolador de una Academia de Italia cuyos miembros como orientación ideológica en gran parte eran agnósticos y antifascistas: valiendo ello también respecto de muchos hombres valorizados en los diferentes institutos de cultura fascista y en la gran prensa. Es así como no asombra para nada volver a encontrar a no pocos de estos señores con la camiseta cambiada en la Italia democrática y antifascista de la segunda postguerra.

Un caso particularmente penoso fue el del denominado *Instituto para los Estudios Romanos*. Mientras que, en tanto que Roma había sido elegida como el símbolo más alto de la "revolución", se habrían tenido que

promover estudios en profundidad, vivos y eficientes sobre los valores y sobre las formas fundamentales de la romanidad (aun sin caer en el extremismo de *Imperialismo pagano*), el fascismo en cambio se conformó con este Instituto de fondo clerical y burgués que agotaba su actividad en meras ejercitaciones exteriores semiacadémicas filológicas, arqueológicas, de historia del arte y de los monumentos, y cosas semejantes. Así resultó sumamente irónico que por tal causa no fueron Italianos, sino extranjeros –como justamente BACHOFEN, luego ALTHEIM, W. OTTO, PIGANIOL, DUMÉZIL, KERÉNY– quienes habían sabido divisar aquellos aspectos de la romanidad que habrían sido más de importancia para dar forma al mito "romano" fascista. No sin un cierto sarcasmo extranjeros que conocían mi defensa de la idea romana constataban cuál fuese el único centro al cual el fascismo había dado un carácter oficial en tal campo de los estudios, justamente el instituto antes citado, el cual naturalmente iba a superar sin ser molestado la crisis del cambio de régimen y a desarrollar luego la misma escuálida actividad de antes bajo el crisma subsiguiente de democracia, antifascismo, de burla de la romanidad, hoy tachada como pura retórica.

Ésta fue la situación de hecho en lo relativo a la "*cultura fascista*", y también la causa por la que nuestras iniciativas, aun cuando tuvieron la protección de la cual hablé, no hallaran casi ningún eco, y que la "gran prensa" de entonces nos ignorara (aun después de la publicación de *Rebelión contra el mundo moderno*) del mismo modo que iba a ignorarnos la de hoy, lo cual fue justamente un índice significativo. Se verificó la paradoja de que fue en el exterior en donde tuve un reconocimiento y donde fui considerado como el representante de una cultura (o, mejor, de una concepción del mundo y de la historia) revolucionaria, con gran irritación de aquellos a quienes en Italia les había sido concedido acaparase el campo cultural y de asegurarse cargos oficiales en camarillas cerradas. Que nada, justamente nada, haya dejado detrás suyo la "cultura" fascista es por lo visto algo natural. Se dice que el fascismo arruinó a los Italianos. Me animaría a decir lo contrario (aparte de lo que se vincula a contingencias meramente militares), han sido los italianos los que arruinaron el fascismo, en el sentido de que Italia parece haber sido incapaz de proveer una materia humana apta y digna a fin de que las eventuales posibilidades superiores del fascismo –y aquí naturalmente no me refiero tan sólo al campo de la cultura– pudiesen ser adecuadamente desarrolladas y las negativas neutralizadas.

VII

EL HERMETISMO Y LA CRÍTICA AL ESPIRITUALISMO CONTEMPORÁNEO. EL PROBLEMA DEL CATOLICISMO.

Cierro este paréntesis, quizás no del todo privado de un interés general retrospectivo. Volviendo a la serie de mis libros, los salidos enseguida después del período de *La Torre* se refieren nuevamente al dominio de las disciplinas tradicionales y esotéricas. Se trata de *La tradición hermética*, publicada en su primera edición en 1931 por el editor *Laterza*, y de *Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo*, salido en la primera edición en 1932 con el editor *Bocca*.

El tema del primer libro lo había comenzado a tratar en algunos ensayos de *Introducción a la Magia*. En parte, el conocimiento directo de la literatura hermética se lo debí a REGHINI, el cual me prestó y señaló antiguos textos, mientras que en anteriores artículos él había indicado algunas claves para la comprensión del simbolismo hermético-alquímico. Además sabía del tema a través de grupos franceses, sobre todo del que estaba vinculado con la revista *La Voile d'Isis* (la cual luego se convirtió en la guénoniana *Études Traditionelles*).

Como en el caso de los *Tantra*, mi método fue el de remitirme a las fuentes originarias y de recoger el más vasto material posible con una seria documentación, para luego exponer una síntesis de la enseñanza de acuerdo al punto de vista "tradicional". El título completo de la obra era: "*La tradición hermética en su doctrina, en sus símbolos y en su Arte Regia*". A decir verdad fue el hermetismo alquímico el que constituyó el tema principal de mi estudio. Se trata de aquella literatura que, partiendo de orígenes míticos, tuvo en su momento expresiones precisas en el período alejandrino, en textos griegos y siríacos. La tradición correspondiente fue retomada por los Árabes, y en gran parte por medio de ellos pasó al Occidente europeo teniendo un florecimiento particular en los siglos XVI y XVII y sucesivas

prolongaciones hasta el período en el cual nació la química científica.

En su aspecto exterior todos los textos de esta plurisecular corriente tratan acerca de operaciones químicas y metalúrgicas, sobre todo de la fabricación del oro y de la producción de la piedra filosofal y del elixir de los sabios. Arte hierática y arte regia, había sido denominada la disciplina en su aspecto práctico y operativo. La misma había sido expuesta empleando un simbolismo y una jerga cifrada impenetrables para el profano, pero también mitos extraídos de la antigüedad clásica. A la cultura moderna le ha parecido obvio que se trataba aquí de una química en estado infantil, supersticioso y mitologizante, superada sin más por la química científica, y de interés sólo para la historia de las ciencias. Sin embargo con esto se consideró como no existente lo que numerosos autores herméticos en forma repetida y explícita habían declarado, es decir, que sus exposiciones no debían tomarse al pié de la letra, que el de ellos era un lenguaje secreto (tan secreto que, decían, era como si ellos escribiesen sólo para sí mismos y para aquellos que ya saben), que los principios de su arte secreto podían ser comprendidos sólo a través de un Maestro o por una improvisa iluminación. Además era evidente que toda la concepción básica del universo, de la naturaleza y del hombre de estos autores era absolutamente diferente de aquella que tenía que operar como fundamento de la ciencia moderna, que aquella se identificaba en vez con la del gnosticismo, de la teurgia, la magia y las antiguas ciencias sagradas: pertenecía substancialmente a otro mundo espiritual.

Emprendía pues un estudio sistemático para poner en luz el verdadero contenido interno de la tradición hermético-alquímica. En realidad se trataba de una ciencia iniciática expuesta con un ropaje químico-metalúrgico. Las sustancias de las cuales hablaban los textos eran símbolos para fuerzas y principios del ente humano o de la naturaleza asumida *sub specie interioritatis* y en sus aspectos hiperfísicos. Las operaciones se referían esencialmente a la transformación iniciática del ser humano. El oro alquímico representaba al ser inmortal e invulnerable, pensado sin embargo en los mismos términos de la mencionada teoría de la inmortalidad condicionada: no como una realidad dada sino como algo excepcionalmente realizado a través de un procedimiento secreto. En su conjunto nos hallábamos ante una cosmología y un especial sistema de símbolos y de técnicas.

Esto es lo que se refiere al núcleo más auténtico y esencial de la tradición

aludida, separado de las escorias y de los elementos secundarios o accesorios. Entre las escorias, se hallaban las especulaciones, las obras y los esfuerzos de aquellos que, en razón de la incomprensión, habían tomado a la letra los símbolos y se habían entregado a operaciones físicas de una manera en gran parte distorsionada de experimentar y probar, justamente en los términos de una química en estado infantil y precientífico. Pero éstos habían sido denominados en forma despectiva por los verdaderos "hijos de Hermes" como "buscadores de carbón", profanos que habían "llevado a la ruina" la verdadera ciencia.

En cuanto a los aspectos secundarios, en los mismos podía darse la posibilidad de operar efectivamente sobre la materia, quizás sobre metales a transformar, pero por un camino totalmente diferente del de la ciencia y de la técnica modernas, es decir "pasando desde dentro" y en base a capacidades no-normales estrechamente condicionadas por la transformación interior acontecida en el adepto, fin primero y principal del Arte.

Ya en vista de tal aspecto parecían por lo tanto inadecuadas aquellas interpretaciones "psicológicas" y psicoanalíticas que posteriormente iban a ser dadas al simbolismo alquímico. No se trataba de procesos de lo inconciente, de imágenes de la *libido* o del afloramiento involuntario y forzoso de los "arquetipos" de JUNG sobre el plano irrealista y subjetivo de la psique humana; se trataba en vez de operaciones con poderes reales en base a un saber preciso. El estudio desarrolado en tal marco fue el carácter distintivo de mi empresa.

Pero además de la exégesis del hermetismo alquímico desde el punto de vista iniciático, me interesaba presentarlo también en los términos de un típico testimonio de una de las dos grandes líneas tradicionales: de la regia, activa y viril, opuesta a la línea sacerdotal o ascética-contemplativa. En efecto, en el hermetismo alquímico se encontraba en primer plano la instancia práctica, operativa, la primacía del "arte", por ende de la acción, el "experimentalismo" extendido al plano del espíritu. Ya era significativa la designación más en uso de tal disciplina: *Ars Regia*, es decir, arte regia. Pero sobre todo los horizontes realizativos eran característicos. De acuerdo a todos los textos, la Gran Obra alquímica comprende tres fases principales marcadas por otros tantos colores: el negro, el blanco y el rojo: la *nigredo*, la *albedo* y la *rubedo*. La *nigredo*, u "obra en negro", corresponde en mayor o menor medida a la muerte del Yo físico, a la ruptura del

enclaustramiento de la individualidad común. La *albedo*, u "obra en blanco", es la apertura estática, la experiencia de la luz, pero con un carácter pasivo, por lo cual la misma es denominada también régimen de la Mujer o de la Luna. Es estadio final o perfecto, la *rubedo*, u "obra en rojo", implica sin embargo la superación de tal fase, la reafirmación de la cualidad viril y dominante, por la cual en los textos se habla de la superación de la Mujer, del régimen del Fuego y del Sol. El rojo es puesto explícitamente en relación por muchos autores hermetistas con el de la púrpura regia o imperial.

Más tarde en 1932 tuve a mi cargo, para *Ediciones Laterza*, una reedición comentada de la obra de un hermetista italiano del 1.600, CESARE DELLA RIVIERA, titulada *Il mondo magico de gli Heroi* *(entre otras cosas, dedicada a un príncipe de la casa de Saboya). Aparte de la significativa y directa asimilación del "héroe" al adepto hermético, en la misma es interesante la puesta en relación del fin último y secreto del *Ars Regia* con la conquista del "Segundo Leño de Vida", lo cual vale como decir: con la superación, a través de una acción que evita el derrumbe titánico o luciférico, de la obstrucción del lugar del cual, de acuerdo al mito bíblico, Adán había sido expulsado a fin de que el mismo no se extendiese también sobre el Árbol de la Vida.

El conjunto de textos examinados por mí constituía pues un testimonio precioso de la continuidad, como una vena subterránea, de una tradición que se remitía a aquella particular rama de la tradición primordial que atraía mayormente mi interés, aun en el seno de una civilización en la cual había llegado a predominar una religión que, como el cristianismo, representaba una forma exotérica de opuesta orientación. Entre las razones del mencionado disfraz alquímico de la enseñanza yo indicaba por lo tanto no sólo la genérica e intrínseca, a través de la cual las "doctrinas internas" tradicionales –el esoterismo– fueron siempre mantenidas en secreto, sino también el hecho de la real autenticidad del ideal iniciático hermético con respecto a los valores religiosos cristianos. Si se hubiese simplemente tratado de una mística *sui generis*, de una doctrina soterológica del renacimiento y del éxtasis (como algunos han pretendido), aquella precaución habría resultado superflua. El hermetismo alquímico continuó en realidad con una tradición de espiritualidad pre-cristiana y no-cristiana. También la

* "*El mundo mágico de los héroes*".

parte relevante que en la misma tuvo la mitología pagana (dioses y epopeyas de los dioses, dados como símbolos de los principios, de los estados y de las operaciones del *Ars Regia*) es a tal respecto significativa.

C. G. JUNG señaló de propia iniciativa a mi libro como una de las obras esenciales sobre el tema. Objetivamente creo que hasta el momento sea la obra más completa sobre el hermetismo alquímico desde el punto de vista interno y tradicional. El libro salió en una segunda edición en *Laterza* en 1948, un una tercera en 1971 para las *Ediciones Mediterranee* y en 1962 la traducción francesa para las *Ediciones Charconac*, con el texto prácticamente igual, habiendo sólo agregado alguna que otra cita. En efecto, el material documental dado en el libro era sólo una parte del recogido por mí de una cantidad de textos; el resto había debido ser sacrificado por exigencias editoriales.

Un año después de *La Tradición Hermética*, en 1932, salía, para *Ediciones Laterza*, otro libro mío, *Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo*, que tenía como subtítulo "*Análisis crítico de las principales corrientes modernas respecto de los sobrenatural*". El tema ya lo había comenzado a tratar en ensayos aparecidos en las revistas *L'Italia letteraria* y *La Torre*, no sin una cierta relación, también, con las confusiones debidas en parte a ignorancia y en parte a mala fe, demostradas por aquellos que, del mismo modo que en la época de *Imperialismo pagano*, me acusaban de ser un "teósofo", un "masón" y cosas similares, a causa del interés demostrado por mí también hacia las enseñanzas sapienciales tradicionales. GUÉNON había ya reconocido la necesidad de trazar precisas líneas de demarcación justamente en defensa de tales enseñanzas, y en dos de sus primeras obras, *L'Erreur spirite* y *Le Théosophisme*, había denunciado los errores y las confusiones del espiritismo y de la teosofía moderna, indicando el carácter espúreo y desviado de tales corrientes. Yo retomé esta misma exigencia haciéndola sin embargo valer también en lo relativo a otras tendencias y movimientos contemporáneos.

En este libro, en una cierta medida, desplacé intencionalmente el plano de lo tratado. Quise dirigirme a un público más vasto, enfrentando en primer término el problema de la defensa de la personalidad humana ante las seducciones y los peligros de los "sobrenatural". La tesis principal sostenida por mí era que en la época moderna existe justamente un "peligro espiritualista" que opera como contrapartida del "materialista". Apretados

por la mordida del materialismo, del racionalismo, del practicismo y del activismo de la civilización última y no hallando más por otra parte una adecuada satisfacción en la religión dominante, en muchos contemporáneos nuestros se ha despertado nuevamente un impulso incontenible hacia lo "otro", hacia lo suprasensible, en especial si es presentado como un dominio de posibles experiencias vividas. Un dominio tal ha sido casi siempre confundido en forma simplista con el de lo "sobrenatural".

Ello resultaba un gran equívoco, debido a la falta de verdaderos principios. Retomé la enseñanza de acuerdo a la cual la personalidad humana con sus facultades normales y con la experiencia del mundo físico y de la naturaleza correspondiente a las mismas ocupa una posición intermedia; está situada entre dos regiones opuestas, la una inferior y la otra superior a la condición que le es propia: lo infranatural y lo subpersonal por un lado, lo verdaderamente sobrenatural y lo supraindividual por el otro, no debiendo sin embargo concebirse tales dominios en términos teóricos abstractos, sino con referencia a estados reales y a potencias del ser. "En todo lo que no es más natural hay dos dominios diferentes, es más, opuestos", afirmaba. De aquí la doble posibilidad de una autotrascendencia descendente (hacia lo bajo, hacia lo prepersonal, lo subpersonal y lo inconciente) y de una autotrascendencia ascendente (hacia lo alto, hacia lo que se encuentra efectivamente por encima del encierro -bajo varios aspectos también defensivo y protector- de la común personalidad humana). Ahora bien, en la gran mayoría de las formas del espiritualismo contemporáneo se trata justamente de "aperturas hacia lo bajo", por ende de una dirección regresiva que, allí donde se vaya más alla de las simples teorías, sólo puede dar lugar a contactos con fuerzas oscuras, con el efecto de un ulterior debilitamiento del componente espiritual del hombre moderno, ya en múltiples aspectos resquebrajado.

Una dirección opuesta era formulada por mí en los siguientes términos: "Una vía de experiencias tales que, lejos de reducir la conciencia, la transformen en supraconciencia, que lejos de abolir la distinta presencia en sí, tan fácil de conservarse en un hombre sano y despierto entre las cosas materiales y las actividades racionales, la eleve a un grado superior en modo de no alterar los principios de la personalidad, sino en vez de integrarlos". Sólo la vía de experiencias de tal tipo, concluía, es aquella que conduce hacia lo verdaderamente sobrenatural. Conocida en las

"doctrinas internas" del mundo de la Tradición, la misma es lo opuesto de cualquier regresión extática y de cualquier apertura hacia lo subintelectual y lo inconciente.

Fijado así el punto esencial de referencia que, por lo demás, como se recordará, había sido ya indicado por mí varios años antes, en el período filosófico, en mi libro analicé diferentes corrientes contemporáneas para separar lo positivo de lo negativo, sea desde el punto de vista doctrinario como del práctico. De tal análisis, aquí vale la pena referir algún aspecto particular.

Consideré ante todo al "espiritismo" y a las "búsquedas psíquicas" (o metapsíquica). El primero, conjuntamente con la medianidad y análogas vías evocatorias, prescindiendo de las mistificaciones, constituye un caso típico de "apertura hacia lo bajo", hacia productos de disociaciones psíquicas, residuos larvales e influencias oscuras de todo tipo, aparte de turbias emergencias del subconciente. En cuanto a la "metapsíquica" o "parapsicología", en la misma acusaba el error de aplicar el método científico de las simples certezas experimentales desde lo externo a un dominio en donde el mismo sólo puede captar banalidades, es decir, idénticos fenómenos "extranormales", siempre que sean auténticos, pudiendo tener causas sumamente diferentes y un significado sea "subpersonal" y regresivo como "suprapersonal". Además estas búsquedas se aplican necesariamente casi siempre a un material espúreo, privado de interés espiritual, siendo evidente que ninguna figura superior, ningún adepto o asceta se presentará nunca para hacerse observar o medir por los metapsíquicos y para producir para ellos "fenómenos" controlables.

Le seguía una crítica del psicoanálisis, sobre todo el de la dirección freudiana (el complemento de la misma, también de la corriente de JUNG fue hecha una crítica, tal como lo mencioné, en un extenso ensayo de *Introducción a la Magia*). Si bien, por otra parte, también en el psicoanálisis es evidente un desplazamiento regresivo del centro de gravedad hacia el fondo irracional y subpersonal del ser humano, con la atribución al mismo de una preeminencia y del carácter de fuerza esencial motora de la psique. Con respecto a esto, la sexualización freudiana de este substrato, en los términos sobre todo de libido, aparecía sólo como una desviación secundaria. Subrayaba más bien cómo la terapia psicoanalítica implique una moral al revés, es decir la abdicación de la persona ante aquello que en ella es

naturaleza e instinto, a fin de eliminar las tensiones desgastadoras y muchas veces patógenas de un ser interiormente escindido (se encuentra lejos de los horizontes del psicoanálisis freudiano la noción de un principio espiritual autónomo y soberano; para ella tal noción es incluso patológica, siendo reducida a la del denominado "super-Yo"). Por lo tanto nuevamente tenemos un caso de polarización regresiva. Un punto particular indicado por mí era sin embargo que el psicoanálisis es hijo de los tiempos. Si su concepción del hombre es absurda y grotesca allí donde se refiera a los representantes de una humanidad normal, la misma se adapta en cambio a aquello que, por involución, el hombre occidental ha llegado a ser siempre más en los tiempos últimos. La puesta en evidencia del inconciente, de un subsuelo psíquico turbio, en su potencia e influencia más allá de las formas ilusorias de una pseudopersonalidad, con un completo silencio respecto de su parte superior, de lo supraconciente, caracteriza el horizonte mutilado y en cierta medida demónico del psicoanálisis en tanto visón general y fenómeno cultural. Ella sin embargo permanece como un índice testimonial de la situación existencial de la humanidad última.

Los dos capítulos sucesivos de crítica a la teosofía anglo-hindú (BLAVATSKY, BESANT, es decir lo que GUÉNON ha llamado, más que teosofía, al tener tal término nobles antecedentes, *le théosophisme*) y a la antroposofía steineriana tenían un carácter mayormente teorético, de separación de algunas enseñanzas tradicionales auténticas de las distorsiones padecidas en tales sectas, en las teorías de las cuales es además relevante la influencia de prejuicios típicos de la mentalidad occidental moderna y, en particular anglosajona (evolucionismo, humanitarismo, democracia). Quizás habría debido ser más severo (así lo pensó también GUÉNON) en lo relativo a la antroposofía y habría tenido que desarrollar algunas consideraciones útiles suplementarias acerca del "caso particular" de la persona de su fundador, RUDOLF STEINER. A tal respecto la paradoja es que STEINER había partido de la justa exigencia de una "ciencia espiritual", es decir de una disciplina que aplicara a lo suprasensible y a las técnicas para el contacto con el mismo los mismos principios de positividad, claridad y exactitud que las ciencias naturales modernas (los mismos principios que en *Introducción a la Magia* habíamos dicho que eran los propios del método iniciático en general). A pesar de ello, en la antroposofía casi todo se había reducido a una orgía de visionarismo y de seudo-clarividencia, de divagaciones de todo tipo,

encuadrado todo en un sistema pedante. Este caso podía también ejemplificar el peligro de ciertas técnicas mentales; cuando nos esforzamos en realizar el denominado "pensamiento libre de los sentidos" y también de disolver la imaginación de los habituales condicionamientos, se crea inevitablemente un "vacío". Y si por medio de un crisma, de una natural dignidad o de un vínculo efectivo con una adecuada "cadena" no se dispone de una verdadera defensa, aquel vacío es ocupado por "complejos autónomos", por influencias psíquicas que producen justamente la mencionada fantasmagoría visionaria, con el agravante de la asociación a ella, a través de la misma naturaleza del estado en el cual nos hemos metido, de la ilusión de una certeza y verdad absoluta. Ya a través de las experiencias personales hechas en su momento con la ayuda de drogas, ello me había resultado muy claro. Éste es el trasfondo oculto de gran parte de la antroposofía de STEINER. Además en éste, a través de la creencia en una "iniciación individual" o "del Yo", en el sentido de una vía que el individuo –cualquier individuo– podría recorrer por sí solo, sin defensas (y en STEINER se encuentra la absurda y frívola presentación de tal vía como la de una superior "iniciación moderna", totalmente desconocida para la antigüedad y para el Oriente, convertida en posible sólo por la llegada histórica de CRISTO), aumentan los mencionados peligros a los cuales se encuentra expuesto el que se pone en verdad a practicar. El fanatismo de los antroposofistas es sólo el reflejo de esta claudicación íntima, de esta inadvertida obsesión.

Un ulterior capitulo del libro trataba acerca del misticismo en aquellos casos en los cuales el factor estático representa algo destructivo para la personalidad formada (tal como he dicho, yo tuve en vista sobre todo a ésta en mi obra). Al considerar el episodio de KRISHNAMURTI y la teoría de la absoluta liberación que él había pasado a pregonar luego de haberse emancipado de la tutela de los teósofos (que habían querido preparar en él a un "vehículo" para la manifestación del nuevo Mesías), yo indicaba los peligros más generales que, en el sentido de un incentivo a la anarquía, a la destrucción de toda forma y ley interior, presenta el proponer semejantes teorías a un tipo humano que, como el occidental moderno, es demasiado propenso a confundir como libertad la evasión y la intolerancia hacia cualquier disciplina. Como agregado no faltaban en KRISHNAMURTI referencias a una equívoca mística de la "Vida" a liberar (en oposición a un liberarse de la vida) casi en el mismo sentido del irracionalismo de BERGSON, de

KLAGES y de muchos otros hijos de nuestro tiempo. Ello me dio la ocasión de indicar la funcionalidad de la Tradición, que se le escapaba totalmente a KRISHNAMURTI, el cual había comenzado no entendiendo y lanzando al mar la propia tradición de hindú, invitando a los Occidentales a hacer lo mismo. En el prefacio a la segunda edición del libro, salida en 1949, siempre en *Laterza*, ponía de relieve los siguientes puntos: 1) No es necesario confundir el estar *más allá* de una tradición con el estar *más acá de la misma*, como es el caso para los individualistas, las "mentes críticas" y los libres pensadores modernos; 2) Es necesario reconocer bajo cuáles condiciones un límite paraliza y bajo cuáles otras un límite puede en vez proteger: 3) Cuando lo que vale para lo que es "más que humano" es aplicado al individuo humano y sobre todo al de hoy en día, se cae en la más peligrosa de las desviaciones y de las incomprensiones, cosa para la cual nosotros no pretendemos asumir ninguna responsabilidad". Se podía citar también el dicho: "Hay verdades semejantes a un cuchilla filosa: hieren, si no son mantenidas dentro de una funda".

Tal como se ve, poco a poco eran precisados los correctivos a las teorías abstractas de mi primer período, aun sin abandonar las posturas esenciales. En la mencionada segunda edición de *Máscara y rostro* agregué un nuevo capítulo, titulado "*El primitivismo, los obsesos y el superhombre*", en el que eran específicamente considerados también los peligros antes mencionados. Por un lado era indicada la dirección regresiva propia de las tendencias contemporáneas hacia el primitivismo, con referencia en parte al mundo de las poblaciones salvajes, pero también a los denominados modernos "retornos a la naturaleza"; por el otro lado, era sin embargo indicada justamente la línea del superhombre nietzscheano y dostojewskiano, la cual puede conducir al derrumbe constituido por el obseso si en el punto-límite no se tiene una ruptura existencial de nivel y un cambio de polaridad, la inserción en la dimensión de la "trascendencia" (tomada en el sentido "olímpico" y no dualista, teísta religioso). Tal orden de ideas tenía que ser desarrollado ulteriormente en uno de mis libros más recientes, *Cabalgar el tigre*.

Así no por casualidad este capítulo precedía al último, titulado: "*La magia en el mundo moderno*", en el cual el examen se remitía a los afloramientos en algunos autores y grupos modernos de enseñanzas que en el orden de los principios se remitían a la "magia" en el sentido

específico, espiritual y positivo, ya explicado al hablar del "*Grupo de Ur*". Aquí nos encontramos ya en un nivel diferente del de las otras tendencias criticadas. Recabé algunas referencias esenciales de ELIPHAS LEVI, de GURDIEV, de JULIÁN KREMMERZ (creador en Italia de una "cadena" denominada *Miriam* que desarrolló su actividad desde el final del siglo pasado) y de GUSTAV MEYRINK, autor de novelas en las cuales un saber esotérico se expresa muchas veces en una pureza raramente hallable en otras parte (por esto, también sin hacer aparecer mi nombre, yo seguidamente traduje tres de tales novelas: *La noche de Valpurga*, *El Dominicano Blanco* y *El Ángel de la ventana de Occidente*; todas estas salieron para las *Ediciones Bocca*). Era indicada en tal corriente "la vía pagana del despertar", de la integración de la personalidad en base a una ascesis activa, libre de mitos religiosos y de preocupaciones moralistas, con reafirmación del principio del experimentalismo. Así pues las reservas que hice no se referían a lo esencial; las mismas tenían que ver por ejemplo con el límite propio de las denominadas formas "ceremoniales" (es decir que usaban sobre todo ritos y fórmulas, con una objetivación casi realista de entidades y de poderes) o la inclinación "ocultista", es decir la mala costumbre de hablar oscuro, *ex cathedra* y *ex tripode*, con tono de misterio y con palabritas dichas hasta la mitad. Pero en general se podía hallar aquí una exigencia esencial: "La posibilidad suprema de transmutar la personalidad humana caduca en la de un semidiós que participa de la inmortalidad olímpica" que corresponde a la vía de la autotrascendencia ascendente, por ende hacia lo verdaderamente sobrenatural.

La reserva principal formulada por mí era sin embargo de otro género. Recordé que una vía semejante ha sido siempre accesible sólo a pocos. Muchas veces el neoespiritualismo ha hecho de las enseñanzas esotéricas vulgarizadas por él un mero sustituto de las religiones, es más, algo más cómodo que éstas, dada la falta de dogmas y de todo vínculo positivo. Así decía con sarcasmo, se había arribado a doctrinas del superhombre y del adepto profesadas en ambientes de mujeres fuera de actividad y de semi-hombres, de jubilados, de humanitaristas y vegetarianos, amen de la otra dirección, la de la yankización del yoga y de los métodos "ocultos" reducidos a medios para convertirse en "caracteres dominantes", para curar la salud, parar asegurarse una vida exitosa, etc. Todos estos subproductos se encuentran evidentemente no por encima síno por debajo del nivel de una

religión positiva regular. Yo decía: "Existe, es cierto, el derecho de acceder a una verdad más alta que la de las religiones positivas de carácter exotérico y devocional", a la verdad que se ha manifestado en los autores considerados recién por mí. Pero éste "es un derecho aristocrático, el único derecho que la plebe no podrá nunca usurpar, ni hoy, ni en cualquier otra época del mundo", puesto que se encuentra condicionado por la capacidad de una "superación absoluta". Para la inmensa mayoría hoy se trata más bien de tener el sentido de un necesario límite y de una necesaria defensa ante horizontes extendidos más allá de la concepción materialista del mundo; por ende, también de la capacidad del sujeto "de cerrar con calma tantas puertas que luciferinamente se entreabren y se entreabrirán por encima y por debajo de él". "La personalidad hoy es en la mayoría de los casos sólo una tarea, algo inexistente, por lo que es imposible pretender que se tienda universalmente hacia lo que está más allá de la misma". Al tener en vista en tal libro a un público más vasto, todo esto tenía pues que ser dicho.

En la mitad de *Máscara y Rostro* un capítulo titulado "*Los retornos al catolicismo*" puede haber sido un motivo de sorpresa para algunos, puesto que por vez primera en mis escritos se encuentran allí algunas apreciaciones positivas en lo relativo al catolicismo. Distinguí dos formas en los regresos de hoy al catolicismo. La primera era la propia de los fracasados, de aquellos que, luego de un vano intelectualismo, luego de una inútil búsqueda de una vía, luego de desilusiones dolorosas, se han recostado en el catolicismo sintiéndose atraídos por su aspecto de sistema sólido e imperecedero. En tales casos, yo decía, todo "se reduce sin embargo a un puro hecho de sentimiento y a la necesidad de descargarse de un peso que se les ha convertido ya en insostenible, de encontrar en fin una autoridad, una forma dada que suspenda la búsqueda, la incertidumbre, la íntima insatisfacción". Así pues en estos casos el contenido objetivo y el valor intrínseco de la tradición católica no entran sino accesoriamente en cuestión. Si otra tradición hubiese presentado los mismos caracteres de estabilidad y de autoridad con un análogo conjunto de medios de gracia, la misma habría servido por igual a tal fin. Naturalmente, "retornos" de tal tipo estaban privados de interés. Los mismos tenían un carácter regresivo y evasionista.

Yo consideré también una posibilidad opuesta, remitiéndome sobre todo a algunas posturas de René Guénon. Guénon había partido de la idea de una unidad interna, trascendente, de las grandes religiones positivas, las que

interpretó como adaptaciones varias, condicionadas por el carácter específico de tales pueblos, de determinadas áreas y de determinados períodos históricos, de una enseñanza única referida a lo sobrenatural. A tal respecto había que distinguir el exoterismo del esoterismo. Exoterismo es todo lo que es de pertinencia específica de una tradición particular en su ámbito circunscrito, además de tener en vista a la gran masa. El esoterismo se refiere en vez a la dimensión interior en la cual una determinada tradición comunica con la Tradición en singular, sobre un plano supradevocional, intelectual y metafísico. Sobre tal plano es por lo tanto posible distinguir la identidad sustancial de símbolos, ritos y experiencias en las tradiciones de lo más distintas "exotéricamente". Una escala podía ser establecida sólo en base a la medida en la cual tal identidad es más o menos percibida.

Lo nuevo de mi libro era la disposición de reconocer esta posible dimensión "tradicional" al catolicismo. No podía sin embargo no hacer también algunas precisas reservas. Sobre todo había que distinguir entre cristianismo de los orígenes y catolicismo, dando menos valor al primero que al segundo. Del cristianismo en sí, en otros libros, también en *Rebelión*, tenía que continuar indicando los aspectos negativos y problemáticos, en especial en el marco histórico, es decir, considerando lo que el mismo ha representado como antitético con respecto al mundo clásico-romano y a su concepción de la vida. Por otra parte reconocí al cristianismo originario el valor de una posible vía desesperada y trágica de la salvación: con referencia sea al hombre perteneciente a la masa de los desheredados y de los sin tradición a la cual a primera vista se dirigió eminentemente la predicación cristiana, sea, de modo más general, a un especial tipo humano. "La alternativa de una salvación eterna o de una eterna perdición a decidirse de una vez por todas sobre esta tierra, exasperada con imágenes impresionantes del más allá y por la idea del inminente Juicio Universal... era una manera de suscitar en algunas naturalezas una tensión extrema, la cual, si va unida a una cierta sensibilidad por lo sobrenatural, podía también dar sus frutos": si no es durante la vida, quizás en el momento de la muerte o en el *post-mortem*.

En cuanto al catolicismo yo lo concebía como la obra de influencias imponderables "providenciales" que, más allá de la materia primera del cristianismo, habían creado, rectificándola en gran medida, una estructura con algunos rasgos tradicionales": aquí entraba en escena propiamente

el elemento positivo y jerárquico, el *corpus* de los ritos, de los símbolos, de los mitos, de una cierta parte de los mismos dogmas. A tal respecto, en abstracto, el catolicismo revestía el aspecto de un particular modo de aparecerse de la Tradición y, siempre en abstracto, estaba dada la posibilidad de integrar sus contenidos más allá del plano simplemente religioso, en términos metafísicos e intelectuales. Es en tal marco que presenté la segunda y eventual forma de un regreso al catolicismo, forma entonces no más regresiva y de fracasados. En tal caso el catolicismo se presentaba no como un punto de llegada, sino como un punto de partida y se tenía que prescindir de todo aquello que el catolicismo es prácticamente, de su nivel cada vez más rebajado y por la inexistencia en el mismo de una sólida "doctrina interna". Como conclusión de mi análisis necesariamente sumario yo escribía: "Para los mejores, para los no abatidos, el retorno al catolicismo es válido en cuanto constituya el primer paso en una dirección, la cual debe necesariamente llevar más allá del catolicismo en sentido estricto, hacia una tradición verdaderamente universal, unánime y perenne, en donde la fe pueda integrarse en realización; el símbolo como vía de despertar; el rito y el sacramento como acción de eficacia; el dogma como expresión simbólica de un conocimiento absoluto e infalible, en tanto que no-humano, y como no humano viviente en los "héroes" y en los "ascetas", en aquellos que se han disuelto del vínculo terrestre".

Esta más alta posibilidad era por supuesto más que problemática. Se comprendía por sí mismo que sobre tal línea gran parte de los contenidos específicos cristianos del catolicismo debían o ser "ortopedizados" o eliminados totalmente, que la pretensión de unicidad, de exclusividad y de superioridad del cristianismo debía rechazarse, del mismo modo que debía rechazarse el mito del Cristo histórico cual "hijo de Dios" expiador y redentor de la humanidad, como una figura no comparable a ningún otro creador de religiones o a un *avatara* divino; que la dimensión simbólica y esotérica de gran parte de las enseñanzas debía sólo ella ser considerada como esencial. El elemento intelectual y metafísico habría debido consumir al emotivo, sentimental y devocional que, en tanto sustancia originaria del cristianismo, constituye aun el mismo e irreductible subsuelo del mismo catolicismo.

Por otro lado no tenía dificultad en reconocer que, "ante tantas confusiones y desviaciones "espiritualistas", el catolicismo puede todavía mantener

un significado". Además, "que personas que no han conocido otra cosa que las vanísimas construcciones de la filosofía profana y de la cultura plebeyo-universitaria y que las contaminaciones de esteticismos vanos, individualismos o romanticismos contemporáneos se "conviertan" al catolicismo y con ello se demuestren por lo menos capaces de entrar en un orden de mayor seriedad interior: que tales personas actúen de este modo a nosotros –los autores de *Imperialismo pagano*– no podía sino parecernos deseable. Esto es ya algo, es mejor que nada. La fe y la obediencia no en el sentido sentimentalista, pasivo femenino, sino en el sentido viril, heroico y sacrificial es ya algo mucho más elevado y difícil que todas las "afirmaciones" de un mal individualismo".

Tales frases consolidaban la postura netamente antilaica, alejada de todo vulgar anticlericalismo, la que ha sido propia de mi orientación. En efecto personalmente yo he tenido siempre más consideración hacia el más humilde e inculto sacerdote católico que hacia cualquier notorio exponente de la "cultura" y del pensamiento moderno (incluyendo entre ellos a exponentes de cierta filosofía catolicizante).

Ya GUÉNON había formulado el problema de la integración "tradicional" del catolicismo no sólo en un plano individual, sino también en el general; de la solución positiva del mismo él había hecho depender (en *La crise du monde moderne*) la posibilidad de un renacimiento del Occidente. Naturalmente semejantes *avances* no habían tenido consecuencia alguna, por lo que se refiere a jerarquías católicas con cierta autoridad. GUÉNON podía decir también que "el hecho de que los representantes actuales de la Iglesia entiendan tan poco de la propia doctrina no debe ser motivo como para que nosotros demostremos la misma incomprensión". Pero esto no cambiaba en nada las cosas: aquel que eventualmente "entiende más" permanece como un *outsider*.

La dirección positiva, mencionada por mí en un retorno al catolicismo estaba pues reservada a algún individuo aislado, dotado de una especial calificación, el que sin embargo no podía contar con un verdadero sostén, que en vez, si como practicante regular hubiese entrado en la órbita del catolicismo, tenía que estar bien atento en no hacerse insensiblemente doblegar por la corriente "psíquica" correspondiente a tal tradición tomada no en forma abstracta, sino en su modo concreto. En efecto, en lo que es denominado el "cuerpo místico de CRISTO" debe ya verse más bien una

corriente psíquica colectiva que actúa en un sentido menos sobrenatural y trascendente que vinculante de modo de paralizar cualquier más alta vocación.

De pasada puedo mencionar que en los años 30 hice yo mismo algunas exploraciones personales transcurriendo un breve período de incógnito en monasterios de Órdenes que valen eminentemente como las representantes de la tradición ascético-contemplativa católica, los Cartujos en su sede central, los Carmelitas y los Benedictinos de la regla antigua. Conduje la misma vida que los monjes y tomé contacto con los *patres* dedicados a la formación espiritual de los novicios. También estuve con los Cistircenses de *Heiligenkreuz* en Austria. De las formas superiores, intelectuales de la tradición contemplativa no había casi más nada que encontrar. La base era el elemento litúrgico-devocional en un desarrollo hipertrófico. Las cargas psíquicas de aquellos mismos monasterios no me parecieron para nada favorables para una obra también secreta, individual, de realización de contenidos metafísicos en el marco católico. Del nivel del catolicismo oficial de hoy –nivel parroquial, moralista, socializante y politiquero, torpemente paternalista, aborrecedor de "medievalismos", "aggiornado"- es totalmente superfluo hablar.

Volviendo a *Máscara y Rostro*, el reconocimiento de los aspectos "tradicionales" del catolicismo estaba por lo demás limitado al plano específico de los problemas tratados en el libro (la defensa de la personalidad, los peligros de lo "espiritual", el sentido de lo verdaderamente sobrenatural); por lo demás, tal como he dicho, se trataba de una consideración sobre un plano abstracto, tan sólo doctrinal. Por lo tanto permanecía sin variar el juicio acerca de la función histórica que tuviera el catolicismo en Occidente, en cuanto heredero, a pesar de todo, del cristianismo, en antítesis con el otro polo, con el de una espiritualidad de carácter no sacerdotal-contemplativa, sino regia y activa. Los puntos precisos de referencia, a tal respecto tenían que estar fijados en mi obra principal, de morfología de las civilizaciones y de filosofía de la historia, con notoria divergencia respecto de las concepciones de GUÉNON.

Máscara y Rostro (vuelto a publicar en tercera edición en 1971, con un texto revisado y ampliado; entre otras cosas hay un nuevo capítulo sobre el "satanismo") proveía pues criterios para una orientación y para una discriminación objetiva en el campo del neoespiritualismo. El libro habría tenido

que eliminar también de una vez por todas, cualquier equívoco en lo relativo a las posturas defendidas por mí que no eran ni "teosóficas", ni "ocultistas", ni "masónicas" o similares. En vez las cosas cambiaron poco. Los exponentes de al cultura profana no tenían siquiera una lejana idea de diferencias esencialísimas de rango; todo lo que caía afuera de su campo y de sus *routines* de una "estupidez inteligente" (para usar una feliz expresión de SCHUON), estaba sumergido como en una noche en la cual todas las vacas son negras. Por otro lado *Máscara y Rostro* me convirtió en enemigo del campo opuesto, justamente el de los neoespiritualistas, de los teosofistas, de los antroposofistas, de los espiritistas y similares, a los que no había ahorrado las críticas más severas, habiendo indicado sus errores, las falsificaciones y las divagaciones. La verdad es que éstos no estaban ni siquiera en condiciones de entender; dado su nivel intelectual, para ellos exposiciones basadas en un serio aparato cultural y crítico, eran inaccesibles y fastidiosas, de tal modo estaban acostumbrados a las vulgarizaciones y a las más chatas adaptaciones requeridas por exigencias sentimentales o del gusto por lo inusitado y por lo "oculto". La vía justa –el mantenerse alejado sea de las divagaciones espiritualistas, sea de los trivios y de las convenciones de la cultura oficial aun siguiendo el método y los criterios de seria información y de crítica objetiva de ésta– era la menos exitosa. Justamente esto ha limitado la difusión de mis libros sobre los argumentos mencionados. Pero es sobre esta línea que me he sentido obligado a cumplir con una tarea, tarea que tenía en verdad muy pocos antecedentes.

IX

LA "REBELIÓN CONTRA EL MUNDO MODERNO" Y EL MISTERIO DEL GRIAL

Cronológicamente, enseguida después de *Máscara y Rostro* viene la que quizás es mi obra más importante, *Rebelión contra el mundo moderno*, salida en primera edición para *Hoepli* en 1934, en segunda para *Bocca* y en tercera para *Mediterranee* en 1970. A decir verdad, el título no corresponde con el contenido, puesto que no se trata de un escrito polémico (la instancia polémica, la "rebelión", en todo caso está implícita y es una obvia consecuencia), sino más bien de un estudio de morfología de las civilizaciones y de filosofía de la historia. El punto de partida es más bien la denuncia del carácter regresivo del mundo y de la civilización moderna; pero la diferencia esencial con respecto a los diferentes autores de ayer y de hoy que han expresado ideas análogas, invocando luego eventualmente una reacción o una reconstrucción, es una especial ampliación de las perspectivas y sobre todo la indicación de los puntos de referencia necesarios para hacer entender la verdadera naturaleza del mundo moderno y todo el alcance de sus crisis: puntos que, exceptuándolo a GUÉNON, faltan en los autores más o menos en boga que en los últimos tiempos han hecho frente al argumento, para no hablar de cierta más reciente juventud "protestataria" inspirada en HERBERT MARCUSE.

Como cosa primera he indicado cómo todo lo que, tras el ingenuo optimismo de la era del progreso, ha suscitado en fin alarmas e intentos de reacciones, se refiere a la simple fase terminal de un vasto proceso involutivo general de cuyas fases anteriores los escritores mencionados no tienen ninguna idea, dado que ellos muchas veces las consideran como algo positivo, como "conquistas". Análogamente "ciertas enfermedades incuban durante mucho tiempo, pero se manifiestan a la conciencia sólo cuando su obra subterránea ha casi llegado al final". Para individuar las

fases singulares de tal proceso y sus concatenaciones he usado menos esquemas personales que enseñanzas tradicionales, oportunamente profundizadas o aplicadas: en primer término, la doctrina de las cuatro edades y la de la regresión de las castas.

En segundo lugar, el punto de referencia indicado por mí para poner de relieve, a través de una antítesis, la naturaleza del mundo moderno, ha sido el "mundo de la Tradición", en el sentido del término precedentemente explicado. Aparte del curso histórico, pasando a una consideración morfológica, he consecuentemente definido al "mundo moderno" y al "mundo tradicional" como "dos tipos generales, dos categorías apriorísticas de la civilización": valiendo lo mismo para los conceptos de "hombre moderno" y de "hombre de la Tradición". A diferencia de la teoría de SPENGLER, mi libro ha afirmado no un pluralismo (y mucho menos un relativismo) sino un **dualismo de civilizaciones**. Y a las del segundo tipo, a las civilizaciones tradicionales les he reconocido un carácter de constancia: existe una homologación, una correspondencia sustancial de sus ideas-base y de sus estructuras.

Así pues la primera de las dos partes de mi libro ha tenido por objeto "una doctrina de las categorías del espíritu tradicional". He indicado allí "los principios fundamentales de acuerdo a los cuales se manifestaba la vida del hombre tradicional". Como esclarecimiento de ello escribía: "Aquí el término "categoría" es usado en el sentido de principio normativo *a priori*. Las formas y los significados a indicar no deben pues considerarse propiamente como realidades, sino como ideas que deben determinar e informar la realidad y la vida. El valor de las mismas es independiente de la medida en la que, en un caso u otro, es constatable una realización propia, la cual por otra parte no podrá nunca ser perfecta". Se trataba pues de remontarse de la materia prima proporcionada por la historia a determinadas ideas basales, manifiestas o implícitas en ella, que tenían un valor normativo y suprahistórico: las confrontaciones servían para alumbrar o integrar una referencia por medio de la otra, con un procedimiento comparable a aquel que en matemática es el pasaje del diferencial al integral.

En mi obra, se indica como fundamento del mundo de la Tradición la doctrina de las dos naturalezas, la existencia de un orden físico y de un orden metafísico, de la región superior del "ser" y de la ínfera del devenir y de la historia, de una naturaleza inmortal y de una naturaleza caduca.

Y es esencial reconocer que para el hombre de la Tradición todo esto no era una "teoría", sino una evidencia directa, existencial. Cada civilización tradicional ha estado caracterizada por un sistema comprendido por la remisión de la segunda realidad hacia la primera, por un sistema en el cual cada forma de vida estaba ordenada desde lo alto hacia lo alto, en varios grados de aproximación y de participación o de efectiva realización.

En los orígenes el sostén de una civilización tradicional ha sido siempre la "trascendencia inmanente", es decir la presencia real de la fuerza no-humana o de lo alto en seres superiores, que revisten sobre tal base la suprema autoridad: de lo cual las antiguas realezas divinas han sido una expresión esencial. En su acepción más alta, la iniciación ha sido la forma normal del pasaje de una a otra naturaleza. Las dos grandes vías de la aproximación han sido la **contemplación** y la **acción heroica**. En la **fidelidad** y en el **rito** han sido reconocidos los dos medios de participación. Como gran sostén ha valido la **ley tradicional**, en su carácter objetivo y supraindividual. Como símbolo terrenal, se ha tenido al **Estado** o al **imperio,** imágenes del supramundo en el mundo y en la historia. Tales han sido las bases esenciales de las jerarquías y de las civilizaciones tradicionales.

En la primera parte de mi libro, por medio del mencionado método comparativo e integrativo, con una cantidad de testimonios recogidos de textos de todo tipo de la antigüedad de Oriente y de Occidente son definidas estas ideas basilares con el título de "constantes" o de "invariables" del mundo de la Tradición. Como ulteriores articulaciones es indicado el modo con el cual el hombre de la Tradición ha concebido el derecho y la ley, los ritos, la guerra y la victoria, la propiedad, el espacio y el tiempo, las artes y los juegos, las relaciones entre la casta guerrera y la casta sacerdotal, la relación entre los sexos, la raza, la ascesis, el *post-mortem* y la inmortalidad, y así sucesivamente. Todo un conjunto variado y múltiple, pero embebido de un único espíritu, teniendo una única huella.

La segunda parte del libro, tiene por título "*Génesis y rostro del mundo moderno*" y, tal como he mencionado, contiene una interpretación de la historia de base tradicional, partiendo de los orígenes, del mito y de la protohistoria. A la superstición moderna de la evolución, es contrapuesta aquí la idea tradicional de un regreso, de una involución, en los términos esencialmente de un creciente desapego del supramundo, de la destrucción de los vínculos reales con la trascendencia, del predominio de lo que es

sólo humano y, finalmente, de lo que es material y físico. La mencionada teoría de las cuatro edades, que yo he mostrado tal como fue conocida sea en formas correspondientes al Oriente como al antiguo Occidente (véase HESÍODO), provee la clave para fijar objetivamente las fases fundamentales de este proceso descendente: el mundo moderno en sentido estricto correspondería a la edad última, la edad del hierro de HESÍODO, el *kali-yuga* o edad oscura de los hindúes, la edad del lobo de los *Edda*.

No es aquí el caso de detenerse en todo esto. Resaltaré sólo que para esta reconstrucción general de la historia he también utilizado las ideas acerca de la tradición hiperbórea primordial y su sucesivo derrumbe, acerca de la antítesis entre civilización uránico-viril y civilización telúrica, lunar y de las Madres, y acerca de los ciclos heroicos (con referencia al sentido dado por HESÍODO a los términos "héroe" y "generación de los héroes", en relación a especiales y posibles restauraciones del mundo de la primera era: tales ciclos en mi sistema tienen un significado fundamental), además de las noticias sobre las migraciones de las razas nórdico-atlánticas y "arias" creadoras de las primeras civilizaciones indoeuropeas. Partiendo de todo esto, en diferentes capítulos son dados los lineamientos más esenciales de una serie de civilizaciones, la extremo-oriental, la hindú, la americana antigua, la egipcia, la hebraica, la helénica, y así sucesivamente. Naturalmente, para un tratamiento adecuado, cada uno de tales argumentos habría requerido una obra en sí, que desarrollara las líneas interpretativas indicadas sumariamente en cada uno de aquellos capitulitos de pocas páginas: con una ulterior y vasta recopilación de material a pulir. Un particular relieve he dado a la interpretación de la romanidad antigua, presentada por mí como un reflorecimiento esforzado sobre un plano universal de la civilización del tipo uránico-viril en el seno de un mundo en donde ya predominaban opuestas influencias (un "renacimiento heroico", casi). No me he alejado luego de mis anteriores posturas, en cuanto he atribuido al cristianismo el significado de un síncope de la tradición romana, así como de toda la tradición occidental.

Tal tradición sin embargo vuelve a emerger con el *Sacro Romano Imperio* y con el Medioevo gibelino, en un esfuerzo por superar la fractura debida a la presencia de la religión exógena que vino a prevalecer en Occidente, incluso entre las mismas estirpes germánicas que habían retomado el símbolo romano. Al disolverse el *ecumene* medieval, con el humanismo, el

Renacimiento, la Reforma y el surgimiento de las naciones, los procesos regresivos y destructivos tienen siempre más la primacía y crean los antecedentes inmediatos del "mundo moderno", sin que intervenga más ninguna reacción o rectificación eficaz. Desconsagración general de la existencia, primero individualismo y racionalismo, luego colectivismo, materialismo y mecanicismo, finalmente apertura a fuerzas pertenecientes no más a lo que se encuentra por encima del hombre, sino a lo que está por debajo de él, determinando las formas, los intereses y el siniestro poderío de una civilización general planetaria en el movimiento acelerado que conduce hacia el cierre de un gran ciclo, en términos mucho más vastos que el spengleriano "ocaso de Occidente".

Como clave para la comprensión de tal proceso involutivo general en sus aspectos sobre todo político-sociales me he referido a la mencionada ley de la regresión de las castas. Resulta significativo que en el período en el que me apresté a escribir tal libro tal ley había sido entrevista simultánea e independientemente por varios autores. Por otro lado, la misma no estaba privada de relación con la misma doctrina de las cuatro edades. Como punto de partida hay que referirse a la articulación presentada en formas más o menos visibles, completas y regulares, por la mayor parte de las civilizaciones tradicionales, en conformidad con un esquema de intrínseca validez. En la cúspide, los representantes de la autoridad espiritual, luego la aristocracia guerrera, debajo de la misma, la burguesía poseedora de bienes, en fin la clase servil: cuatro "clases funcionales" o castas, correspondientes a determinados y diferenciados modos de ser, teniendo cada una un rostro propio, una propia ética, un derecho propio en el marco total de la Tradición.

Ahora bien, pude indicar que el curso de la historia nos hace asistir al evidente descenso del tipo predominante de civilización, del poder y de los valores de uno a otro de los niveles correspondientes a las cuatro castas. Eclipsados los sistemas que se apoyaban en la pura autoridad espiritual ("civilizaciones sacrales", "reyes divinos"), en una segunda faz la autoridad pasa a las manos de la aristocracia guerrera en el ciclo de las grandes monarquías, en las cuales el "derecho divino" de los soberanos es, a pesar de todo, sólo un eco residual de la anterior dignidad de los jefes. Con la revolución del Tercer Estado, con la democracia, el capitalismo y el industrialismo, el poder efectivo pasa a las manos de los exponentes

de la tercera casta, de los poseedores de las riquezas, con una correspondiente transformación del tipo de la civilización y de los intereses predominantes. Finalmente el socialismo, el marxismo y el comunismo preanuncian, y en parte ya lo realizan, la faz última, el advenimeinto de la última casta, de la antigua casta de los siervos -en términos modernos: de los "trabajadores" y de los proletarios- que se organizan y se dirigen hacia la conquista del poder y del mundo, dando la propia huella a toda actividad y llevando hasta el fondo el proceso regresivo.

El capítulo final de mi libro tiene por título: "*El ciclo se cierra: Rusia y Norteamérica*". Si se considera que el libro salió en 1934, habiendo ya sido expuestas las ideas contenidas en aquel capítulo en una conferencia mía publicada luego en la *Nueva Antología*, no puede negársele a las mismas un contenido casi profético. Rusia comunista y Norteamérica, con las correspondientes "civilizaciones" eran presentadas por mí como los dos brazos de una única tenaza que se apretaba alrededor de Europa para destruir los últimos restos de formas y valores tradicionales: justamente como tenía que acontecer. Puse en relieve las correspondencias presentadas, a pesar de todo, por las dos fuerzas opuestas cuando se tenga en vista tal convergente función propia de carácter destructivo. Por otra parte, aparecía en manera clara que el conflicto entre Rusia y Estados Unidos tiene como sentido el de la lucha entre una subsistente civilización del Tercer Estado (tercera casta) y la civilización correspondiente al Cuarto Estado y a la faz última. También en muchas otras aplicaciones la teoría de la regresión de las castas presentaba un valor excepcionalmente iluminativo para el examen profundizado del sentido de la historia, más allá de los aspectos secundarios, episódicos y contingentes de la misma. La misma historiografía marxista ha usado un esquema general semejante, si bien más rudimentario e inarticulado. Naturalmente invirtiendo los signos: dando como progreso y como conquista de la humanidad lo que efectivamente ha tenido y posee el significado de una creciente subversión e inversión, de un proceso destructivo. Pero para el tipo esencial que corresponde a la última casta, cuyo advenimiento caracterizará a la última edad y a la conclusión de la "edad oscura" hindú, o "edad del hierro" hesiódica, no puede ser "verdadera" sino tal concepción invertida.

Se puede bien entender que, al considerar en tales términos la génesis y la realidad del mundo moderno no nos podíamos entregar a corazón ligero a

efectuar apelaciones para una reacción. Así pues yo escribía: "Puede tener esperanzas el que acepte puntos de vista ya condicionados, que expresan la misma enfermedad contra la cual se querría combatir. Pero aquel que, tras haber rígidamente asumido como punto de referencia el espíritu y las formas que caracterizan a toda civilización normal, es decir, tradicional, ha podido considerar el mal en sus raíces, sabe también que una obra titánica, no humana, sería necesaria no ya para volver, sino aun sólo para aproximarse a un orden de normalidad. A éste las imágenes del futuro no se le pueden pues presentar del mismo modo que a los demás". Ello por supuesto si se consideraba el problema del retorno a lo tradicional en un sentido vasto, universal y unánime: no a la Tradición como depósito custodiado por unos pocos, por una *élite* desapegada de las fuerzas dominantes en la historia. Se aparecía como algo claro que en efecto, para un retorno de tal tipo, no se podía contar más con ninguna base concreta. Dada la concepción general de conjunto de mi libro, faltaba también aquello que a los distintos tradicionalistas en el sentido común le ha parecido ser un punto de referencia positiva, es decir, el catolicismo. Tal como he dicho, partiendo de la premisa de que si Europa hubiese tenido un orden tradicional, ello era debido a la Iglesia católica, GUÉNON había pensado que el retorno de Europa al catolicismo tradicionalmente integrado (se vuelva sobre esto a lo que ya dije en *Máscara y Rostro* en lo relativo al catolicismo) representaría la única base para el resurgimiento del Occidente, para la superación de la crisis del mundo moderno, y en tal sentido él había dirigido una apelación bastante explícita a los representantes de aquella tradición (en la correspondencia que sostuviera con él GUÉNON debía confesarme textualmente de haber sentido como un deber propio hacer tal apelación, pero que ya anticipadamente sabía que la misma habría concluido en la nada; y así fue).

Tal como dije en la conclusión de *Rebelión,* yo no podía compartir tal idea. Aparte el haber resaltado que el catolicismo no ha demostrado nunca un tal poder de contención y creativo ni siquiera en condiciones materiales e intelectuales infinitamente más propicias que se le presentaron en el pasado, debía recordar aquello por lo cual el mismo catolicismo, en su proceso de conjunto, ha sido más bien uno de los factores que han contribuido al proceso de disgregación del Occidente: justamente al haber derivado del carácter esencial del cristianismo una estructura perniciosa, la desvirilización

de lo espiritual, el advenimiento de la sacralidad sacerdotal con pretensiones de supremacía en lugar de la síntesis y de la centralidad primordiales; por lo tanto, como contragolpe, también la materialización y la desconsagración de lo viril y de todo el mundo de la acción. Naturalmente dentro del marco de los problemas considerados en *Rebelión* no entraban los aspectos del catolicismo valorizables en abstracto, a nivel puramente doctrinario o esotérico, examinados en *Máscara y Rostro*, "Quien hoy cree ser un hombre de la Tradición por el hecho de referirse al simple catolicismo, concluí en la segunda edición del libro, tras el balance de nuevas experiencias, se detiene en verdad a mitad camino, no tiene en vista los primeros eslabones en la concatenación de las causas y, sobre todo, el mundo de los orígenes y de los valores absolutos".

La idea predominante ya en la primera edición de 1934 del libro era por lo tanto que muy difícilmente nos podemos esperar otra cosa que el cierre y el agotamiento de un ciclo. A pesar de ello hice mención de los movimientos que entonces en Alemania y en Italia, bajo ciertos aspectos, en el dominio más externo, se presentaban como intentos de contención, en su oposición a la democracia y al socialismo, al bolchevismo o a los mismos Estados Unidos, volviendo a exaltar símbolos de la antigua tradición romana y nórdica. Preguntaba sin embargo: "¿Hasta cuál punto en todo esto puede haber un principio positivo aun desde una perspectiva superior? ¿Hasta qué punto con aquellos símbolos se vuelve a evocar verdaderamente una tradición espiritual auténtica, es decir algo que va más allá de todo lo que es material, étnica y políticamente condicionado? ¿Y hasta qué punto ellos permanecen en vez al servicio de corrientes sólo políticas, de fuerzas cuyo principio y cuyo fin caen dentro del concepto moderno de nación, cuya ambición más alta es el poder en el sentido secular e ilusorio de los tiempos últimos?" Y mientras que en el libro se encuentran demasiados encuadramientos que dejaban justamente aparecer el carácter sospechoso de distintos aspectos de las corrientes aquí señaladas, yo mencionaba también el peligro debido al hecho de que el clima actual era tal de torcer y de dar eventualmente una dirección invertida a la acción desarrollada a través de símbolos y de ideas de orden superior. También ésta fue una previsión justa, y yo en tal coyuntura podía ver en acto uno de los medios usados en la que denominé como "guerra oculta" efectuada con la finalidad de desacreditar y paralizar por tal camino todo lo que podría

servir para una eventual reconstrucción.

En el momento de la primera edición de *Rebelión* yo reputaba que se podía intentar de reforzar las potencialidades positivas presentes en los movimientos políticos aludidos, separándolas de las negativas y problemáticas. Ello entraba en un dominio más contingente, y si yo me apliqué al mismo, en los límites de mis posibilidades, ello no estuvo privado de relación con mi disposición personal de *kshatriya*, la que me impulsaba a hacer lo que debía hacerse sin estar determinado por la idea del éxito o del fracaso. De cualquier modo las ideas de *Rebelión* constituían el trasfondo y el criterio de medida. Sin compromisos, ilusiones y ficciones de todo tipo, el libro se encontraba para indicar lo que en ningún caso debía ser perdido de vista en tal acción.

En este contexto, debe mencionarse nuevamente el sentido efectivo que revistió la actividad desarrollada por mí en Italia y en Alemania del lado de los movimientos de Derecha, hasta la segunda guerra mundial. Pero por razones de continuidad hablaré antes brevemente de otro libro mío salido a través de *Ediciones Laterza* en 1938 con el título *El misterio del Grial y la tradición gibelina del Imperio*. El mismo tomó forma como el desarrollo de un apéndice de la primera edición de *Rebelión*. El libro expone una búsqueda empeñada en demostrar la presencia, en el seno del Medioevo europeo, de una vena de espiritualidad que se remonta justamente a la tradición primordial en su aspecto regio, habiendo sido expresadas las correspondientes ideas sobre todo a través del simbolismo de la literatura caballeresca, así como de figuras, mitos y sagas del "ciclo imperial" seguido por mí: el de confrontaciones integrativas para arribar a la individuación de significados de base.

Hoy el público común sabe del *Grial* tan sólo a través del *Parsifal* de RICARDO WAGNER, obra en la cual los temas de los que trata han sido deformados románticamente hasta lo inverosímil.

Errónea es también de manera más general la interpretación del misterio del *Grial* como un misterio cristiano. En la saga los elementos cristianos no son sino accesorios, secundarios y de cobertura. Para captar su auténtico contenido, como punto más directo de referencia van en vez asumidos sobre todo los temas y los recuerdos conservados en las tradiciones célticas y nórdicas en estrecha relación con el ciclo del REY ARTURO. En esencia el *Grial* simboliza el principio de una fuerza trascendente inmortalizadora

vinculada al estado primordial y permanecida presente durante el mismo período de la "caída", de la involución o decadencia. Es significativo que en todos los textos los custodios del *Grial* y del lugar en el cual el mismo se manifiesta no sean sacerdotes, sino caballeros, guerreros, y que además aquel lugar sea descripto no como un templo o una iglesia, sino como un palacio real o un castillo.

Mostré así que el misterio del *Grial* tiene sobre todo un carácter iniciático (no vagamente místico): el mismo es el misterio de una iniciación guerrera. Sin embargo, en el contexto de las sagas se agrega un tema específico, el de que una tal iniciación compromete. El caballero predestinado o llamado que ha obtenido la visión y los beneficios del *Grial*, o que, como dicen significativamente algunos textos, "se ha abierto con las armas" la vía hacia el mismo, es llamado a efectuar una tarea de restauración bajo pena de ser maldecido. Debe hacer de modo tal que un rey prosternado, decaído, herido o sólo aparentemente vivo vuelva a adquirir su fuerza originaria, o bien debe asumir él la función regia haciendo volver a florecer el reino. En las sagas, a la virtud del *Grial* le es muchas veces atribuida esta particular y más característica funcionalidad. Un tema decisivo, con el cual se debía medir la verdadera dignidad o vocación del caballero esperado es la de "formular la pregunta": la pregunta acerca de aquello para lo que sirve el *Grial*. Muchas veces en el momento de formular la pregunta, es decir, de sentir en modo viviente esta problemática, acontece el milagro del despertar, de la curación o de la restauración.

Una vez formulado esto, me pareció posible referir tal aspecto esencial de la saga también a una precisa situación histórica, a la del Medioevo imperial europeo, de modo de ver en el tema mencionado la expresión simbólica de la esperanza y de la voluntad del alto **gibelinismo**, en relación con su intento de volver a levantar, reorganizar y unificar el Occidente bajo la insignia de la imperialidad sacral, a la que algunos teólogos políticos denominaban como la "religión regia de *Melquisedec*". La literatura caballeresca en los aspectos estudiados por mí contenía la expresión cifrada de tal impulso, el cual había actuado sea en el vértice, sea en aquellas Órdenes caballerescas ascético-guerreras que en una cierta medida reflejaban el modelo de la caballería del *Grial*; pero esto en antítesis más o menos visible respecto del otro polo del mundo medieval, la Iglesia, con la tradición opuesta representada por ella y que son sus intentos de

supremacía (**güelfismo**). Uno de los episodios culminantes de esta tensión fue indicado por mí en la tragedia de la destrucción de la *Orden de los Templarios*.

Con el ocaso del Medioevo la tradición aflorada en el ciclo de las sagas aquí mencionadas se retrajo nuevamente de la escena de la historia. La misma se continuó sólo en formas subterráneas y en mi libro indiqué los grupos que pueden considerarse en cierta medida como los herederos del *Grial*: sobre todo los "*Fieles del Amor*", es decir, aquellos poetas, a los que perteneció DANTE, cuyo lenguaje erótico había tenido muchísimas veces un significado simbólico e iniciático (en el período en el cual yo escribí el libro, ello había sido puesto particularmente en luz por las investigaciones críticas de LUIGI VALLI) pero que al mismo tiempo estaban unidos en una organización secreta de carácter gibelino decididamente contraria a la Iglesia (quizás no privada de relación con los mismos Templarios); en segundo lugar, la misma tradición hermética, en cuanto la misma se continuó también después de la crisis del Medioevo; en fin los Rosacruces (a distinguir netamente de aquellos que en diferentes sectas recientes, se han autoatribuido tal calificación), misteriosa confraternidad que igualmente proyectaba una restauración de Europa y la venida de un *Imperator*, para poner fin a cualquier usurpación, pero que, en la vigilia de aquellos tratados de Westafalia que dieron el último golpe a la residual autoridad del *Sacro Imperio Romano*, se encerraron nuevamente en el silencio, volvieron a entrar en la sombra (simbólicamente: los Rosacruces habrían "dejado" Europa).

En este aspecto histórico suyo el libro sobre el *Grial* integraba lo que había expuesto en síntesis en el capítulo sobre el Medioevo de *Rebelión*. El libro ha salido también en traducción alemana en 1958 a cargo del editor *O. W. Barth* y en una segunda edición italiana en 1962 a cargo de la casa editora *Ceschina*. Aparte de algunos retoques, en estas ediciones más recientes ha sido agregado un capítulo final que trata acerca de los orígenes y del sentido de la masonería, en conexión con lo que he denominado como la "*inversión del gibelinismo*". En la masonería he indicado la circunstancia de una organización que en su origen había tenido un carácter iniciático pero que seguidamente, en forma paralela a su politización, ha pasado a obedecer a influencias antitradicionales actuando finalmente como una de las principales fuerzas secretas de la subversión mundial, ya antes

de la Revolución Francesa y luego, en general, solidariamente con la revolución del tercer Estado. El punto esencial que me importaba poner de relieve era que la oposición a la Iglesia y al catolicismo, que en el caso del verdadero gibelinismo se justificaba en base a la reivindicación, de parte del Imperio, de una autoridad igualmente sacral y trascendente, a través de la mencionada inversión arribó a basarse sobre el iluminismo, el laicismo, sobre una "religión de la humanidad" liberada de cualquier autoridad superior, la cual era reducida en tal marco a una "tiranía" y a un "oscurantismo".

Sobre un plano más general la inversión consistió en transferir a la simple razón humana aquel derecho superior y aquella autoridad superior que ante simples dogmas religiosos y ante verdades míticamente dadas como una "revelación" competen exclusivamente al "iluminado", es decir al iniciado; de aquí la perversión del significado mismo de la palabra "iluminismo", la que se convirtió en sinónimo de crítica racionalista destructiva. Bajo muchos aspectos este completamiento de mi libro y esta puesta a punto me parecieron necesarios. Baste pensar que, en la segunda postguerra, en Italia, en diferentes ocasiones y también en las luchas políticas en clima de "democracia", se volvió a asomar el término "gibelinismo" usado en modo inverosímilmente distorsionado: como designación de la afirmación del derecho soberano del Estado laico y aconfesional en contra del clericalismo. En mi libro siguiente, *Los hombres y las ruinas*, iba a volver a denunciar tal falsificación y equívoco.

En relación con la mencionada transformación interna involutiva de la masonería, mientras residía en Viena, habiendo sido posible tener a disposición, gracias a circunstancias excepcionales, un precioso material difícilmente accesible, me había propuesto escribir un libro sobre la Historia secreta de las sociedades secretas. Tal proyecto no pudo sin embargo ser realizado.

IX

LA ACCIÓN EN ALEMANIA Y LA "DOCTRINA DEL DESPERTAR"

Pasando a la actividad desarrollada por mí hasta la segunda guerra mundial dentro del margen de las fuerzas políticas en ese entonces predominantes, se podría haber pensado que en Italia *Rebelión* habría podido proveer las bases para una seria corriente tradicionalista de Derecha dotada de fuerza verdaderamente revolucionaria (o, para decirlo mejor, contrarevolucionaria). En vez no se verificó nada de todo esto. El libro pasó casi desapercibido; todo el conjunto de las ideas y de los horizontes que en el mismo se habían puesto en luz pareció permanecer totalmente ajeno a la mentalidad de los "jerarcas" y de los que se habían acercado al fascismo, para no hablar de la habitual intelectualidad dilettante o académica que, junto a una adhesión conformista al régimen de entonces, controlaba en camarillas cerradas la cultura y la prensa italiana. Las únicas veleidades de un pensamiento "tradicional" existentes en aquel período eran de trasfondo burgués-católico; se vinculaban sobre todo al componente ex-"nacionalista" del fascismo y estaban caracterizadas por estrechísimos horizontes y por un antipático sectarismo. Por lo cual, hasta el período del "Eje" mi actividad se limitó a la desarrollada como director de la página especial del diario de FARINACCI, de lo cual ya hablé, además de artículos, ensayos o reseñas, apenas notados en ambientes restringidos. Así pues es una pura fantasía lo que ha sido escrito en algunos libros franceses recientes, es decir que yo haya sido el "*consejero de Mussolini*" (W. GERSON) o incluso "*la eminencia gris del Duce*" (E. ANTÉBI). Por lo demás yo no tuve un contacto personal con MUSSOLINI sino en 1942, en ocasión de la orientación "racista" del fascismo, como diré más adelante. En vez es conforme a la verdad lo dicho por aquellos autores, en el sentido de

que yo había propuesto una interpretación "esotérica" de la romanidad y de sus símbolos; pero a la misma no se le prestó ninguna atención, como he mencionado al hablar de mi *Imperialismo pagano*.

Las cosas fueron muy distintas en Alemania, en razón de un suelo y de precedentes históricos sumamente diferentes. Mientras que en Italia no existían casi para nada restos de una civilización y sociedad jerárquicamente ordenadas, en Alemania y, en general, en Europa central algunas fuerzas de la anterior tradición y de los precedentes regímenes estaban aun vivas y controlaban una parte de las estructuras político-sociales. Aparte de la tradición prusiana como fuerza formativa, se trataba de una nobleza que mantenía muchas posturas como clase política, en el ejército, en la alta burocracia, en la diplomacia, en la propiedad terrera (en relación con los *Junker*), en parte en la misma industria. Además había habido varios escritores –MÖLLER VAN DER BRUCK, H. BLÜHER, E. JÜNGER, VON SALOMON, etc.– cuya corriente, no desunida del "*combatientismo*" y del "*lealismo*"* monárquico, en la primera postguerra había sido designada con la denominación de una "*revolución conservadora*". Cuando el nacional socialismo subió al poder, una parte de estas fuerzas se asoció al mismo convirtiéndose en uno de sus componentes más importantes, aunque no sin mantener una precisa distancia, siendo evidentes para estos elementos conservadores muchos aspectos peligrosos y sospechosos, populistas, plebeyos y fanáticos del hitlerismo. Dados los inesperados acontecimientos surgidos a partir de las iniciativas del dictador alemán en el campo nacional e internacional, estas reservas se tradujeron sin embargo en una oposición sólo tras la intervención de sucesivas situaciones críticas. Antes de ello se trataba más bien de mantener las líneas, a la espera de actuar adecuadamente partiendo de la base provisoria e imperfecta constituida por el Estado nacional socialista, por el *Tercer Reich*, en cuanto el mismo había cumplido con algunas tareas preliminares, eliminando el socialismo, el comunismo y la democracia y había buscado retomar algunos principios de la anterior tradición.

* Término referido a la actitud de lealtad de los súbditos respecto de su soberano o de los subordinados respecto de su superior. La plabra inglesa utilizada al respecto es *loyalism*. Por *combatientismo* debe entenderse en cambio aquella corriente que aun en tiempos de paz valoraba el carácter heroico y guerrero de la última contienda bélica.

Tal como lo he mencionado, ya la edición alemana de mi *Imperialismo pagano*, en donde las ideas base habían sido separadas de las referencias italianas, había hecho conocer mi nombre en Alemania, sobre todo en los ambientes aquí indicados. En 1934 hice mi primer viaje al norte, para tener una conferencia en una universidad de Berlín, una segunda conferencia en Bremen en el marco de un encuentro internacional sobre estudios nórdicos (el segundo *Nordisches Thing*, promovido por ROSELIUS) y, lo más importante de todo, un discurso para un grupo restringido del *Herrenklub* de Berlín, el círculo de la nobleza alemana conservadora cuyo papel de relieve en la política más reciente es bien conocida. Aquí yo encontré mi ambiente natural. Desde entonces se estableció una cordial y fecunda amistad entre mi persona y el presidente del círculo, el barón HEINRICH VON GLEICHEN. Las ideas defendidas por mí hallaron un suelo apto para ser comprendidas y valoradas. Y aquella fue también la base para una actividad mía en Alemania, junto a una convergencia en intereses y finalidades.

En 1935 salía a través de una editorial de Stuttgardt, la *Deutsche Verlags-Anstalt*, la edición alemana de *Rebelión contra el mundo moderno*, que inmediatamente me aseguró un lugar de primer plano entre los escritores europeos conocidos en Alemania. Por ejemplo GOTTFRIED BENN escribió: "Una obra cuya importancia excepcional se hará clara en los años futuros. El que la lee, se sentirá transformado y observará a Europa con una mirada diferente". Otro escribió: "Más que la obra principal del SPENGLER italiano, yo la denominaría como el punto de apoyo del pensamiento aristocrático y tradicional europeo". Análogamente J. VON KEMPSKI: "Tal como se ve, es un mundo totalmente aristocrático de una superior, severa espiritualidad aquel que, de acuerdo a la doctrina de este escritor italiano, es evocado desde tiempos primordiales en nada nebulosos, sino resplandecientes, que con su contenido espiritual originario está por encima de nuestra edad oscura e incita a la reconquista de un mundo y de una civilización de hombres no destruidos". W. STAPEL, director de la revista *Deutsches Volkstum* afirmaba: "EVOLA expone sus ideas en un modo que nos atrapa. En su libro hay partes de una fuerza mágica". F. EVERLING, en su momento diputado del *Reichstag*, personalidad sumamente cercana a GUILLERMO II decía: "Lo que nos atrapa de esta obra es el rigor con el cual ideas que se remontan a la prehistoria indoeuropea, remiten hacia las vías del *Sacrum Imperium*. Y además el estilo señorial del pensamiento, que siempre se

mantiene lúcido y nunca se autocomplace de sí mismo; en una palabra, el elemento aristocrático que en este libro es puesto de relieve como difícilmente sucede en otras partes". Varios otros críticos se expresaron más o menos en los mismos términos.

Nada semejante había sido escrito, ni iba a ser escrito, en la nación en donde había nacido. Tal como he dicho, en Italia tanto ayer como hoy el libro para la "cultura oficial" valió casi como inexistente.

Con respecto a la Alemania de entonces, será oportuno también precisar en cuál contexto mi obra fue utilizada. Como extranjero de una nación amiga, gozaba de una especie de inmunidad; se me permitía decir cosas y afirmar ideas de manera que en un régimen nazi a un Alemán le habría resultado difícil o imposible, a menos de querer arriesgar el campo de concentración. Se trataba de ideas que podían rectificar el rumbo del movimiento político llegado al poder, reforzando sus potencialidades positivas, y combatiendo las negativas. Tal como se sabe, el término *Tercer Reich* no fue inventado por HITLER; él lo había retomado justamente de los escritores de la "*revolución conservadora*", los cuales sin embargo le habían dado al mismo un contenido espiritual y tradicional, con referencia a un orden de ideas no desemejante del defendido por mí: de modo tal que, al haber pasado a la oposición algunos de aquellos escritores, en el uso nazi del mismo término y del mismo símbolo debían ver una usurpación contaminante. Para un frente secreto de la Derecha se trataba de orientarse gradualmente hacia la idea originaria, y en esto, como doctrina mi contribución podía ser útil. En el orden de los principios, algunas otras ideas hechas valer por el nacional socialismo podían entrar en el mismo marco y servir como base: sobre todo la *Ordensstaatsgedanke*, es decir el ideal de un Estado regido no por alguna "clase dirigente" democrática, sino por una *Orden*, por una *élite* formada por una idea, por una tradición, por una severa disciplina, por un mismo estilo de vida. Pero aquí había que hacer frente al denominado "racismo" y se presentaba la tarea de rectificar las exigencias que en Alemania habían alimentado esta tendencia, muchas veces en un plano más que problemático.

Hablaré dentro de poco sobre este último punto. Fue por ende en tal contexto y en tal dirección que yo desarrollé en Europa central hasta el período de la segunda guerra mundial una actividad, además que con los escritos señalados, con conferencias y a través de múltiples contactos.

He dicho "Europa central", puesto que un suelo sumamente fecundo estaba también representado por Viena, en donde muchas veces transcurrí el invierno y entré en relación con exponentes de la Derecha y de la antigua aristocracia, además que con el grupo capitaneado por OTHMAR SPANN, que actuaba en la misma línea. Aquí hubo una estrecha colaboración mía con el príncipe K. A. ROHAN, que disponía de una importante red de relaciones.

Se presentó la idea, bien vista en los mencionados ambientes, de coordinar a los elementos que en Europa podían en general representar en alguna medida el pensamiento tradicional sobre el plano político-cultural. Es a tal fin que, para tomar contactos adecuados, alrededor de 1936 emprendí algunos viajes por Europa. En uno de éstos, en Rumania, tomé conocimiento personal de CORNELIO CODREANU, el jefe de la *Guardia de Hierro* rumana, una de las figuras más dignas y espiritualmente orientadas que yo haya encontrado en los movimientos nacionales de aquel tiempo. En Bucarest conocí también a MIRCEA ELIADE, quien luego de la guerra iba a adquirir una notoriedad por muchas obras de historia de las religiones, y con el cual he permanecido en contacto hasta nuestros días. En aquella época él formaba parte del ambiente de CODREANU, y había seguido la actividad del "*Grupo de Ur*".

El período del Eje habría tenido que representar para mí una época de gran promisión, debido a que yo siempre había auspiciado "gibelinamente" el encuentro integrativo entre romanidad y germanidad y había propuesto desde hacía varios años el "*mito de las dos Águilas*" como punto de partida para una posible reconstrucción europea. Pero por lo que se refiere a Italia, no hubo nada de todo esto, a causa del obtuso sistema de las camarillas oficiosas que allí prosperaban y que saboteaban sistemáticamente cada iniciativa importante. Se llegó incluso a la paradoja de que, en los intercambios culturales con Alemania, las "jerarquías" utilizaran incluso a católicos sectarios de notorios sentimientos antigermánicos, como por ejemplo GUIDO MANACORDA (autor de un libro, *La selva y el templo*, en el cual el espíritu del germanismo era falsificado hasta lo inverosímil). Fue con gran despecho que ambientes de tal tipo vieron que yo era invitado para conferencias y encuentros en Alemania y que en tal país hallaba reconocimiento sin ser uno de los elementos designados y "autorizados". En una circunstancia se intentó incluso impedir un viaje mío obstaculizando la concesión de la visa a mi pasaporte. Tuvo que intervenir personalmente

MUSSOLINI, cuando se enteró de tales intrigas.

Estas referencias a un campo relativamente exterior no tienen que hacer pensar que en tal período y por tal vía yo hubiese dejado a un lado mi atención hacia las disciplinas tradicionales. Así pues, antes de hablar de la ulterior fase de mi actividad en el campo de las fuerzas políticas mencionaré que en los últimos años del 30 me dediqué a la redacción de dos de mis principales libros especializados sobre la sabiduría oriental, a la reelaboración completa de *El Hombre como Potencia* que, tal como he dicho, tuvo también un título nuevo: *El Yoga de la Potencia* (por razones extrínsecas, y en razón de los acontecimientos que sobrevinieron, el libro reelaborado pudo sin embargo salir sólo después de la guerra, a través del editor *Bocca*) y luego a una obra sistemática sobre el buddhismo de los orígenes titulada: *La doctrina del despertar.- Ensayo sobre la ascesis buddhista* (también este libro salió sólo más tarde, durante la guerra, para *Ediciones Laterza*).

En un cierto modo, con el segundo libro he pagado una deuda que tenía en lo relativo a la doctrina del BUDDHA. He ya mencionado la influencia decisiva que una de sus enseñanzas tuvo respecto de la superación de la crisis interior que atravesé enseguida después de la primera guerra mundial. Seguidamente, hice también un uso práctico y realizativo cotidiano de los textos buddhistas, para alimentar una conciencia desapegada del principio del "ser". De parte de quien fuera un príncipe de los *Çâkya* había sido indicada una línea de disciplinas interiores que yo sentía tan congeniales, del mismo modo como en vez sentía extraña a mí la línea de la ascesis de base religiosa sobre todo cristiana.

Mi libro se ha propuesto poner en luz la naturaleza verdadera del buddhismo de los orígenes, doctrina que tenía que deformarse hasta lo inverosímil en la gran parte de las formas sucesivas cuando, a través de su divulgación y difusión, el mismo buddhismo se convirtió aproximadamente en una religión, y en la concepción que en general se ha tenido en Occidente respecto del buddhismo. En realidad, el núcleo esencial de la enseñanza había tenido un carácter metafísico e iniciático. La interpretación del buddhismo como una mera moral que tiene como trasfondo la compasión, el humanitarismo, la fuga de la vida puesto que "la vida es dolor", es cuanto más extrínseca, profana y superficial. El buddhismo ha sido en vez determinado por una voluntad por lo incondicionado afirmada en la forma

más radical, por la búsqueda de lo que se encuentra por encima sea de la vida como de la muerte. No es tanto el "dolor" que se quiere superar cuanto la agitación y la contingencia de toda existencia condicionada, las cuales tienen como origen, raíz y fondo la brama, una sed que por su misma naturaleza no se podrá nunca apagar en la vida común, una intoxicación o "manía", una "ignorancia", el enceguecimiento que empuja hacia un desesperado, ebrio y bramoso identificarse del Yo con una u otra forma del mundo caduco en la corriente eterna del devenir, del *samsâra*. El *nirvâna* no es sino la designación de la tarea negativa, consistente en la extinción (de la sed y de la "ignorancia" metafísicas). Su contraparte positiva es la iluminación o despertar (la *bodhi*), en donde, justamente, el término "*Buddha*", que no es, como la mayoría cree, un nombre, sino un título, queriendo decir "el despertado". Es así que como título de mi libro elegí justamente *La doctrina del despertar*.

Según el BUDDHA histórico, una tal doctrina se había perdido en el curso del tiempo. En la India, el ritualismo y la vacía y presuntuosa especulación de la casta brahmâna anquilosada la habían ocultado. El BUDDHA la reafirmó y la reanunció y, a decir verdad, dándole una formulación sobre la cual no dejó de influir su naturaleza, él había sido no un brahmâna, sino alguien perteneciente a la casta guerrera. El carácter "aristocrático" del buddhismo, la presencia en el mismo de la fuerza viril y guerrera (el rugido del León es una designación del anuncio del BUDDHA) aplicada a un plano no material y no temporal, han sido los rasgos que yo he puesto de relieve en la exposición de tal doctrina, en abierto contraste con las mencionadas concepciones caducas, quietistas y humanitarias de la misma.

Otro punto subrayado es que el buddhismo –siempre en su núcleo esencial y auténtico considerado por mí– no puede decirse una religión en el sentido predominante, teísta, de tal término: pero ello no porque, como simple doctrina moral, el mismo no llegara hasta el plano religioso, sino porque trasciende un tal plano, dejándolo detrás de sí. El buddhismo no es una religión, del mismo modo que una doctrina iniciática o esotérica no pueden decirse "religión". La voluntad de lo incondicionado lleva al asceta buddhista más allá del Ser y del dios del Ser, más allá de las beatitudes de los cielos y de los paraísos, considerados por él en sí mismos como un vínculo, del mismo modo que todas las jerarquías de las divinidades tradicionales populares para él se vinculan con lo finito, con la contingencia

del *samsâra* a trascender. Es recurrente en los textos, la fórmula: "Él ha superado a éste y al otro mundo, él se ha disuelto del vínculo humano y del vínculo divino, de ambos vínculos se ha disuelto". Por lo tanto el fin último, la *Gran Liberación*, es aquí idéntico al de la más pura tradición metafísica: es el ápice hipersustancial anterior y superior sea al ser como al no-ser y a cualquier figura de dios personal o "creador".

Pero mi libro, aun procediendo a semejantes precisiones y aun trazando adecuadamente el marco doctrinario esencial del buddhismo (por ejemplo indicando el sentido de la teoría de las "causas concatenadas" que llevan a la existencia finita, de la del no-Yo, esclareciendo el equívoco del reencarnacionismo, etc.), es sobre todo del lado práctico, de la "ascesis" del buddhismo, que se ha ocupado con una exposición sistemática basada directamente sobre los textos. Aquí muchas veces la referencia a elementos de otras enseñanzas esotéricas me ha permitido ver mejor y más a fondo de lo que ha sido propio de los orientalistas e incluso de modernos representantes del buddhismo.

En la introducción he dicho que había sido el deseo de exponer un "sistema completo y objetivo de ascesis, en formas claras y concientes como inatenuadas, experimentadas y bien articuladas, conformes al espíritu de un hombre ario, si bien teniendo cuidado de las condiciones establecidas en los tiempos más recientes", lo que me hizo elegir las disciplinas buddhistas como aquellas que, más que todas las otras, presentan tales caracteres. En efecto, se trata aquí de técnicas concientes, libres de cualquier mitología sea religiosa como moral (la moral vale en el buddhismo como un simple medio: el mismo ignora el fetichismo de los valores morales, es decir la imperatividad intrínseca que tendrían ciertas normas), que presentan un carácter que puede muy bien decirse científico para la consideración precisa de las fases singulares de la realización y de su concatenación orgánica. El fin principal y eminente de esta ascesis es la destrucción de la sed, el descondicionamiento, el despertar, la *Gran Liberación*. Pero yo he puesto de relieve cómo por lo menos una parte de las disciplinas expuestas sea también susceptible de una aplicación en la misma vida, en el mundo, para la fortificación del íntimo ánimo, para realizar un desapego, para consolidar en sí algo invulnerable e indestructible. Esta ascesis "aristocrática" puede pues tener también un valor inmanente, y en la conclusión del libro yo he hecho alusión al significado que puede

presentar para algunos hombres diferenciados, justamente en una época como ésta, a fin de actuar como antídoto ante el clima psíquico de un mundo caracterizado por un insensato activismo, por el ensimismamiento en fuerzas "vitales", irracionales y caóticas. Tal como se recordará este punto había sido indicado por mí al final de *El Yoga de la Potencia*, en su segunda edición, al hablar de los presupuestos esenciales requeridos por esta misma vía tántrica. En el fondo el principio "*Çiva*", en el cual, de acuerdo a los *Tantra*, la "*Çakti*" debe hallar a su señor para unirse a él indisolublemente, es el mismo principio "*extrasamsârico*" que la ascesis buddhista tiende a formar y a reforzar.

Aparte de esto, la mención a una ascesis "que se refiere a las condiciones estabilizadas en los tiempos más recientes" remitía a la teoría general de la involución verificada en el curso de la historia también sobre el plano existencial: el hombre ya está lejos del estado en el cual, al tender a una efectiva realización espiritual, él podía contar sobre los subsistentes y reales contactos con lo trascendente y, también, sobre sostenes exteriores tradicionales. El mismo BUDDHA se había presentado como un hombre que se había abierto la vía por sí, con sus solas fuerzas como "combatiente asceta", aun si después él tenía que constituir el punto de partida de una cadena de maestros y de correspondientes influencias espirituales. El aspecto importante del buddhismo de los orígenes era por lo tanto la exigencia práctica, la primacía de la acción y la aversión hacia toda vana especulación, hacia la divagación de la mente en problemas, hipótesis, fantasías y mitos, por ende también la primacía de la experiencia directa y realizadora. Por esto, el BUDDHA en el campo doctrinario siguió una línea análoga a la de la denominada "teología negativa": se negó a teorizar y a hablar sobre lo que era el estado supremo a realizar; lo indicó sólo en términos negativos, en relación a todo lo que el mismo no es, es decir a todo lo que debe ser superado.

Después de la exposición de las técnicas tal como pueden extractarse del canon *pâli*, en mi libro he tratado brevemente acerca de las formas sucesivas del buddhismo, también aquí tratando de poner de relieve el núcleo esencial separado de lo accesorio, y de seguir en las mismas la continuidad de la línea central. Así pues en el *Mahâyâna*, una de las dos grandes escuelas buddhistas sucesivas, la que recientemente ha despertado un interés en varios ambientes occidentales, he separado lo que fue debido

al resurgimiento del demon de la dialéctica y de la especulación abstracta o mitologizadora, al descarte causado por la reafirmación de exigencias de tipo religioso (fenómeno inevitable cuando un saber superior no queda cerrado y custodiado en un esoterismo: el BUDDHA histórico, por lo demás, en un primer momento no había sido contrario en hacer conocer y difundir la verdad y la vía descubiertas por él), de aquello que ha sido propio de un audaz desplazamiento del punto de referencia, es decir, al intento de indicar la concepción propia no de quien se encamina hacia la iluminación luchando, sino de quien la ha ya realizado plenamente. A tal respecto venía en primer término la doctrina mahâyânica del "vacío" y la complementaria y paradojal de la identidad entre *nirvâna* y *samsâra*, es decir, de lo incondicionado y lo condicionado, de la trascendencia y de la inmanencia, del supramundo y del mundo.

Por último, mi libro ha dado un breve panorama de la rama del buddhismo esotérico denominado en China *Ch'an* y en Japón *Zen*. En tales corrientes es interesante la decidida reasunción de la misma exigencia que había caracterizado a la reacción del BUDDHA en contra del brahmanismo degenerado. En la misma doctrina del despertar se habían paulatinamente estratificado en efecto teorizaciones, formas exteriorizantes, rituales, religiosas y moralizadoras. El *Zen* ha hecho saltar todo esto, muchas veces con una auténtica actitud iconoclasta ha vuelto a poner al desnudo el problema central, el de una absoluta ruptura de nivel de la conciencia común (la consecución del *satori*), recurriendo a tal fin muchas veces a técnicas violentas y paradojales. Para mí, era importante también otro punto, como convalidación de lo que había mencionado acerca de un uso libre de la ascesis buddhista, es decir que con el *Zen* el buddhismo pudo convertirse también en la "doctrina de los *Samurai*", es decir de la casta guerrera japonesa: sus disciplinas han podido ser usadas para crear una firmeza interior y un desapego válidos no sólo en la línea de la contemplación trascendente, sino también en la de la acción absoluta. De modo más general, el *Zen* ha tenido un papel notable en la formación de las actitudes internas en varios dominios de la vida práctica japonesa. También esto valía para desmentir la imagen errada y unilateral que se suele tener del buddhismo en general.

En Italia he estado entre los primeros que trató, en forma breve pero adecuada, el tema del *Zen*. En la segunda postguerra ha acontecido que tal

teoría se convirtiera durante un cierto período casi en una moda, en un contexto que pone en evidencia el increíble oportunismo y servilismo de cierta prensa italiana: en Italia surgió el interés por el *Zen* tan sólo porque el mismo había sido "descubierto" por algunos grupos de las generaciones últimas "quemadas" norteamericanas, por los *hipsters* y por los *beatniks*, los cuales creyeron ver en las doctrinas irracionalistas e iconoclastas del *Zen*, asociadas a la idea de una brusca y gratuita iluminación, algo que fuese al encuentro de sus necesidades y que pudiese hacer evitar un derrumbe interior definitivo.

La doctrina del despertar ha salido también en una traducción inglesa (en 1951, en *Ediciones Luzac & Co.*: el que tradujo el libro, un tal MUTTON, recibió del mismo el incentivo para abandonar Europa y retirarse en Oriente, esperando hallar un centro en donde aun se cultivaran las disciplinas valorizadas por mí: lamentablemente no he sabido más nada de él) y en una traducción francesa (en 1956, para las *Éditions Adyar*). La edición inglesa había tenido el consentimiento de la *Pâli Society*, conocida institución académica de estudios sobre el buddhismo de los orígenes, la que había reconocido la validez de mi perspectiva. A causa de tal libro, hubo quienes me consideraron un buddhista o como un especialista en el buddhismo. Esto por supuesto es inexacto. Una vez que cumplí con mi deber escribiendo aquella obra, no me detuve posteriormente en el tema. En realidad, entre otras cosas, el fin que me había propuesto era éste: luego de haber indicado con mi libro sobre los *Tantra*, una vía que por muchos aspectos es la de la afirmación, de la asunción, del uso y de la transformación de fuerzas inmanentes convertidas en libres hasta el despertar de la *Çakti* cual potencia-raíz de toda energía vital y especialmente del sexo (la *kundalinî*), con la obra sobre el buddhismo he querido indicar la vía opuesta, la vía "seca" e intelectual del puro desapego. Son dos vías equivalentes, en cuanto al término último, si son seguidas hasta el fondo. La una puede recomendarse más que la otra de acuerdo a las circunstancias, de la propia naturaleza y de las propias disposiciones existenciales.

Por otro lado, en mi libro sobre el hermetismo he indicado otra tradición, occidental, de técnicas de realización espiritual, y en el del *Grial* he puesto de relieve el contenido iniciático escondido tras el simbolismo de cierta literatura épica y caballeresca medieval europea, mientras que en el estudio introductivo sobre el taoísmo y en los comentarios de mi segunda

presentación del *Tao-tę-ching* de LAO-TZE he indicado los puntos esenciales del esoterismo de tal tradición. Agregando las contribuciones contenidas en *Introducción a la Magia* y lo que en uno de mis últimos libros, sobre el cual volveré, *Metafísica del Sexo*, se expuso sobre la "vía del sexo", aparece así que a quienes se interesan por estos temas los he provisto de un vasto repertorio, recogiendo y organizando un material muchas veces de no fácil acceso, interpretado desde el solo punto de vista adecuado, es decir, desde el punto de vista "tradicional".

X

EL PROBLEMA DE LA RAZA

Tras haber indicado las nuevas producciones de estudios emprendidos evidentemente en un dominio puramente espiritual, sobre el plano contingente hay que hacer mención al paréntesis "racista". El racismo, como es sabido, había tenido desde el comienzo un papel de relieve en el nacionalsocialismo; en las formas extremistas, no menos que primitivas, con el cual el mismo había sido en general afirmado en tal movimiento constituía uno de los aspectos más problemáticos y necesitados de una rectificación del *Tercer Reich*. Mientras que por un lado el racismo se asoció al antisemitismo, por el otro el mismo había dado lugar a tendencias "paganas", siendo el principal exponente de las mismas ALFRED ROSENBERG. Tal como mencioné en la época de *Imperialismo Pagano* ROSENBERG, a quien conocí personalmente, había supuesto que yo fuese el exponente de una corriente italiana análoga a la suya. En realidad las diferencias eran muy notorias. En su libro *El mito del siglo XX*, ROSENBERG se había referido él también a autores como WIRTH y BACHOFEN, había buscado remitirse a la tradición nórdica de los orígenes y de dar una interpretación dinámica de carácter racista de las distintas civilizaciones y de su historia. Pero todo esto, en modo superficial y aproximativo y sobre todo en un contexto acorde con finalidades políticas casi exclusivamente alemanas. Pero además a ROSENBERG le faltaba cualquier comprensión por la dimensión de la sacralidad y de la trascendencia: de allí por lo demás surgía una primitivísima polémica en contra del catolicismo la cual, en una especie de renovado *Kulturkampf*, no escapaba de los más rancios argumentos de base iluminista y laica. El "*mito del siglo XX*" habría tenido que ser el de la sangre, de la raza: "nuevo mito de la vida llamado a crear un nuevo tipo de vida, por lo tanto también de Estado y de civilización".

En cuanto al racismo alemán de Estado, el mismo se presentó como la

mezcla entre una variedad de la ideología nacionalista de fondo pangermanista e ideas del cientificismo biológico. Con respecto a estas últimas no estuvo totalmente equivocado TROTSKY cuando definió al racismo como un materialismo zoológico. Se hizo un recurso a la biología, a la eugenética, a la teoría de la herencia tomadas tal como eran, es decir, en sus presupuestos totalmente materialistas. Se llegó a suponer una dependencia unilateral de lo superior respecto de lo inferior, es decir de la parte psíquica y suprabiológica del ser humano respecto de la biológica: a lo cual, el agregado de una especie de mística de la sangre cambiaba muy poco las cosas. De aquí también el prejuicio de que con meras medidas profilácticas biológicas, es decir del dominio de la raza física, iba quizás a esperarse la reintegración casi automática de todo aspecto de la vida de una estirpe y de una nación. En general en todo este conjunto de ideas podía ser justa la que afirmaba que lo decisivo no es el Estado, la sociedad o la civilización en abstracto, sino una "raza" correspondiente, pero sólo a condición de concebir a la raza en sentido superior, es decir como la sustancia humana más profunda y originaria. Se podía también reconocer la importancia y la oportunidad de una "lucha por la concepción del mundo" en conformidad con el hombre ario, a los fines de una revisión general de los valores que han venido a predominar en el mundo occidental. Aparecía como negativo en vez el fanatismo antisemita, el que lamentablemente para muchos se convirtió en sinónimo de racismo.

Yo había tenido ocasión en su momento en varias oportunidades de tomar postura en contra del racismo materialista. Con respecto al neopaganismo nazi, en una conferencia de prensa que sostuve en 1936 en ocasión de mi conferencia en el *Kulturbund* de Viena manifesté que dichas teorías eran tales de "inducir a convertirse en católico también al que tuviese las mejores disposiciones para profesarse pagano". Es también significativo que MUSSOLINI prestó atención a un ensayo mío titulado "*Raza y cultura*", salido en 1935 en *Rassegna Italiana*, haciendo saber a la revista su aprobación. En el mismo yo afirmaba la preeminencia de una idea formativa respecto del simple elemento biológico y étnico (defendía la misma tesis en la página especial de *Regime Fascista*). También un editorial mío sobre el tema en el diario de BALBO, *Corriere Padano*, fue notado en las altas esferas: tenía como título "*Responsabilidad en hacerse arios*", y también en el mismo yo combatía el fetichismo de la raza física. Indicaba la

irrelevancia de una "arianidad" que se redujese a no ser judíos o razas de color, en vez que definirse en términos puramente espirituales y éticos, y a implicar pues una precisa responsabilidad ante sí mismos. En el racismo había pues algunas exigencias legítimas. Se trataba de redimensionar la totalidad de los problemas de manera adecuada y sobre bases diferentes.

En los ambientes antes mencionados, en Alemania había tratado de ejercer una influencia también en tal sentido. Sin embargo la ocasión para una toma de postura completa se presentó en el momento del giro "racista" del fascismo, acontecida en 1938 con la promulgación del "*Manifiesto de la Raza*".

Tal como sucede con muchas cosas del anterior régimen, la mayoría posee una visión distorsionada respecto de tal giro. Se piensa que el fascismo se acopló pasivamente al hitlerismo y que el racismo en Italia fue una pura mercadería de importación. Por cierto que en Italia el racismo no tenía antecedentes de importancia, ello también a causa de los antecedentes históricos de tal nación y ni siquiera encontraba allí un lugar propicio. Sin embargo fueron motivos intrínsecos suficientemente legítimos los que determinaron tal giro. Sobre todo como consecuencia de la creación del imperio africano y a los correspondientes nuevos contactos con los pueblos de color se imponía un refuerzo del sentimiento de distancia y de la conciencia de la propia raza en sentido genérico, para prevenir peligrosas promiscuidades y tutelar un necesario prestigio. Esta misma había sido por lo demás la línea seguida rígidamente hasta ayer en Inglaterra, línea que en donde hubiese sido mantenida por los pueblos blancos habría convertido en imposible el desencadenamiento de rebeliones "anticolonialistas" de las cuales, como por una justa *Némesis*, tras la segunda guerra mundial, la Europa desfalleciente iba a padecer las deletéreas consecuencias.

La segunda razón fue la reacción internacional en contra de la actitud antifascista del judaísmo internacional, acción bien documentada que se intensificó paulatinamente a medida que Italia se nucleó al lado de Alemania. Por lo demás, lo que los judíos tuvieron que sufrir en Italia (sin ninguna comparación con lo que les aconteció en Alemania) fue debido a la orientación de sus correligionarios de más allá de las fronteras. Más importante fue la tercera razón. MUSSOLINI esperaba que su revolución no tuviese un alcance simplemente político, que la misma pudiese llegar a crear a un nuevo tipo de Italiano; él pensaba con justeza que sea un movimiento,

como un Estado, para sobrevivir y afirmarse necesitan de una correspondiente sustancia humana bien diferenciada. Y él reconoció las posibilidades ofrecidas a tal respecto por el mito de la raza y de la sangre.

Sin embargo el "*Manifiesto de la Raza*" italiano, compilado a los apurones por orden de MUSSOLINI, no fue sino algo chapuceado. En efecto, en Italia faltaban elementos con una seria preparación para hacer frente a tales problemas. La mediocridad se reveló también en lo relativo a la campaña racial, en la cual la parte esencial la tuvo una polémica minúscula y virulenta. De la noche a la mañana, todo un conjunto de literatos y de periodistas fascistas se dio cuenta de ser "racistas" y se puso a utilizar insistentemente la palabra "raza", designando con la misma las cosas más disparatadas y menos pertinentes. Y se comenzó por lo demás a hablar de "raza italiana", cosa en verdad privada de cualquier sentido, puesto que ninguna nación moderna corresponde a una raza, y mucho menos Italia. Las diferentes razas europeas distinguidas por el racismo figuran en vez como componentes de un compuesto en casi todas las naciones occidentales.

En 1937 el editor *Hoepli* me encargó escribir una historia del racismo. El libro tuvo por título *El mito de la sangre* y salió también en una segunda edición en el período de la guerra. Hablé allí de los antecedentes del racismo en el mundo antiguo (allí donde la "raza" no era un mito, sino una realidad viviente), examinando los principios que habrían de estar presentes en los siglos siguientes. Luego pasé a resumir las formas modernas de tal doctrina, presentando las ideas fundamentales de DE GOBINEAU, de WOLTMANN, de DE LAPOUGE, de CHAMBERLAIN y de otros muchos autores. También las teorías de la antropología y de la genética, de la herencia y de la tipología racista fueron aquí consideradas. Hablé de la concepción racista de la historia, de las bases del antisemitismo y di en fin un marco del racismo politizado del período hitleriano en sus diferentes aspectos. Ya en este libro, esencialmente positivo, tuve la ocasión de hacer varias precisiones y críticas.

El estudio de los temas que la compilación de *El mito de la sangre* había reclamado me impulsó a formular una doctrina de la raza. Es lo que hice con la obra *Síntesis de doctrina de la raza**, salida también a

* Dicha obra fue editada al castellano por esta editorial con el título "*La raza del espíritu*".

través de *Hoepli* en 1941, con un apéndice iconográfico de 52 fotos (más tarde salió también una edición alemana levemente reelaborada, a través de *Runge-Verlag* de Berlín).

Es evidente que el concepto de raza depende de la imagen que se tiene del hombre, y que por ende es tal imagen la que define también el nivel de toda doctrina de la raza. Todas las desviaciones acusadas en el racismo derivaban de partir de una imagen del hombre de fondo materialista, basada a su vez en posturas cientificistas y del naturalistas. En contra de ello, como sólida base para mi formulación tomé la concepción tradicional que reconoce en el hombre un ser compuesto de tres elementos: el cuerpo, el alma y el espíritu. Una teoría completa de la raza tenía por lo tanto que considerar estos tres elementos, por ende distinguir una raza del cuerpo, una raza del alma y una raza del espíritu. La "pureza" racial se tiene cuando las tres razas concuerdan en armonía: expresándose la una, vislumbrándose la otra. Pero ello no se verifica más sino en escasísismos casos. El aspecto más reprobable de las innumerables y confusas cruzas acontecidas en el transcurso de la historia y en el desarrollo de la sociedad no se refiere tanto a la alteración de la raza física y del tipo psicosomático (sólo en esto se fijaba esencialmente el racismo común) cuanto a la incongruencia y al contraste que se daba en un mismo sujeto de los tres componentes: hombres cuyo *soma* no refleja más su carácter, cuyas disposiciones afectivas, morales y volitivas no concuerdan más con las eventuales vocaciones espirituales. El "espíritu" se distingue del "alma" como aquel principio del hombre que tiene relación con los valores supremos, con lo que es más que vida. Así pues la "raza del espíritu" se refleja y revela en las diferentes actitudes de los sujetos frente a lo sagrado, al destino, al problema de la vida y de la muerte, en la concepción del mundo, en las religiones, etc. En correspondencia con los tres componentes se tenía por lo tanto que formular un racismo de primero, de segundo y de tercer grado. Su objeto tenía que ser, respectivamente la raza del cuerpo, la del alma y la del espíritu.

De la jerarquía de derecho existente entre los componentes del hombre derivaba la preeminencia de la raza interior respecto de la externa, tan sólo biológica. Lo cual ya imponía una profunda revisión de todas las concepciones del racismo cientificista y materialista, incluso el dominio de la genética y de la teoría de la herencia. Así pues rechacé el fetichismo de la pureza racial comprendida en términos tan sólo físicos: la raza exterior

puede permanecer pura en tipos en los cuales sin embargo se ha apagado o decaído la interior; cosa ésta muy visible en numerosos casos (como por ejemplo los Holandeses y los Escandinavos). El mismo problema de las cruzas tenía que ser redimensionado: la cruza tiene efectos sin más negativos cuando la raza interior es débil; si en vez ésta es suficientemente fuerte, la presencia de un elemento externo introducido por la cruza (naturalmente siempre mantenido dentro de determinados límites), puede actuar como un desafío y tener un efecto galvanizador (tal como acontece en ciertas estirpes aristocráticas que tienden a la degeneración a consecuencia de un largo régimen de endogamia). Y otras consideraciones del mismo género eran desarrolladas en mi libro.

Desde el punto de vista político-social reconocí algo positivo en el racismo en cuanto expresión de una instancia antiigualitaria y antiracionalista. Con respecto al primer punto, con el racismo era evidentemente reafirmado el principio de la diferencia: diferencia sea entre las distintas estirpes y pueblos, sea entre los elementos de un mismo pueblo. El mismo se oponía a la ideología iluminsta-democrática que proclamaba la identidad y la misma dignidad de todo ser que tenga semblante humano; afirmaba en vez que la humanidad, el género humano, es o una abstracta ficción, o bien el estadio final, imaginable sólo como un límite y nunca completamente realizable, de un proceso de involución, de disolución, de derrumbe. A nivel normal, la naturaleza humana es en vez diferenciada; diferenciación que por lo demás se expresa justamente en la diversidad de las sangres y de las razas. Esta diferencia representa el elemento primario. No sólo es la condición natural de los seres, sino que es también un valor, es decir algo que es bueno que sea, que debe defenderse y tutelarse. A diferencia de algunos racistas, tal reconocimiento para mí no conducía sin embargo necesariamente a una atomización de grupos humanos encerrados cada uno en sí mismo y al desconocimiento de cualquier principio superior. Puede sí concebirse una unidad superior pero en el vértice: unidad que reconoce y mantiene en su plano las diferencias. Es en vez regresiva la unidad "en la base", la unidad niveladora propia de la democracia, del "integracionismo", del humanitarismo, del falso universalismo, del colectivismo. En contra de orientaciones de tal tipo ya había insurgido De Gobineau, haciendo valer el racismo esencialmente en los términos de una instancia aristocrática.

El otro aspecto positivo genérico del racismo, solidario con el primero, lo indicaba yo en su antiracionalismo, es decir en su valorización de cualidades, disposiciones y dignidades diferentes de todo lo que puede ser adquirido y construido, insustituibles, no determinables desde lo externo ni derivadas del ambiente, vinculadas con la totalidad viviente de la persona, teniendo raíces en alguna cosa profunda y orgánica. La personalidad, a diferencia del simple individuo abstracto y amorfo, tiene su base efectiva en todo esto. A tal respecto, para evitar cualquier desviación bastaba atenerse al concepto completo de la raza indicado por mí, teniendo presente justamente que no se puede hablar de la raza de la misma manera en el caso del hombre que por ejemplo de un gato o de un caballo, debido a que la esencia y la vida del primero no se agotan en el plano de los instintos y del *bios*, como en los segundos.

La concepción de la "raza interior" y de su primacía era fecunda desde un doble punto de vista. Ante todo, en un plano moral. La misma llevaba a considerar a una raza como un modo de ser a definirse sobre todo en sí y por sí misma, como universal *a priori*, casi como una "idea" platónica, aun si empíricamente la misma puede aparecer y reencontrarse en primacía en una determinada raza física, en una determinada estirpe o pueblo. Ello se aplicaba ya al concepto de "ario" y de "judaico". La arianidad y la judeidad debían referirse a actitudes típicas no necesariamente presentes en todos los individuos de sangre aria o hebraica. De tal manera se podía evitar cualquier presunción y unilateralidad: quedaba como verdaderamente decisivo lo que cada uno es, como forma interna. Se definían también precisas responsabilidades, de acuerdo a lo que había ya expuesto en el citado artículo salido en *Corriere Padano*. Es por esto, agregaré, que después de la segunda guerra mundial yo tenía que afirmar lo absurdo que significaba insistir sobre el problema "hebraico" o "ario", desde un punto de vista superior: justamente a causa del hecho de que el comportamiento negativo atribuido a los Judíos está ya presente en gran parte de los "Arios", sin que para estos últimos ni siquiera exista, como en los primeros, el atenuante de una predisposición hereditaria.

En segundo lugar, el concepto de raza interna conducía al de raza como energía formativa, se podía sobre todo explicar el surgimiento de un determinado tipo común suficientemente constante respecto de mezclas étnicas por efecto de un poder formativo desde lo interno, que tiene su expresión

más directa en una determinada civilización o tradición. De todo esto el pueblo hebraico era el que nos ofrecía un ejemplo importante; el mismo en su origen no había tenido ninguna homogeneidad étnica (en cuanto raza física), pero una tradición lo ha formado de acuerdo a un tipo hereditario reconocible, de modo tal que los Judíos tenían que proveernos de uno de los ejemplos más característicos de tenaz unidad racial en la historia. Otro más reciente es el ejemplo de América septentrional: el tipo norteamericano ha tomado forma con rasgos suficientemente precisos (en especial como raza interna) en razón de la fuerza formativa del alma de una civilización, la cual ha actuado sobre la mezcla étnica más inverosímil. Ello eliminaba la idea de cualquier tipo de condicionamiento desde lo bajo, es decir de parte del simple *bios*.

Las posibles aplicaciones prácticas de todo este orden de ideas en el campo de lo que VACHER DE LAPOUGE había denominado como "antropología política" aparecían evidentes. En una nación en la cual el Estado revista la dignidad de un superior principio activo y formativo es concebible una acción diferenciadora sobre la misma sustancia étnica. Aquí se podía reconocer lo que presentaban de justo algunas exigencias del mismo racismo alemán. Había que distinguir un racismo negativo, dirigido a proteger la comunidad nacional de factores alteradores, de ulteriores mezclas peligrosas y semejantes, de un racismo positivo, dirigido a una diferenciación en lo interno de la comunidad a través de la consolidación y refuerzo de un tipo superior. Se sabe que el racismo moderno no considera sólo a las grandes razas distinguidas en los manuales escolásticos de antropología (raza blanca, negra, amarilla, etc.). También en lo interior de una comunidad blanca, "aria" o indoeuropea, deben ser reconocidas varias razas como unidades más elementales, como la raza mediterránea, nórdica, dinárica, eslava, etc., variando las denominaciones de acuerdo a los autores. Con su *Rassenseelekunde*, L. F. CLAUSS había también intentado una descripción del alma y del estilo interior de tales razas. En cada nación europea figuran como componentes, en diferentes proporciones, tales razas elementales. La exigencia del racismo político era de individuar en tales mezclas a aquella raza a la cual se puede reconocer el derecho de predominar y de dar la propia huella al resto de la nación. Para Alemania, una raza de tal tipo había sido reconocida en la nórdico-aria.

Ahora bien, yo me formulé el mismo problema para Italia y creí poder

reconocer como la indicada dignidad de raza central y de raza-guía a la que denominé como ario-romana: raza que se diferenciara en los orígenes del mismo tronco del que derivó también la raza nórdica. Procedí a una descripción del tipo ario-romano, en primer término como raza interior (en mi libro fue esbozada también una tipología sumaria de las "razas del espíritu"). Además enfrenté en un capítulo especial el problema de una eventual rectificación de la sustancia étnica comprendida en la nación italiana, para reducir en ella el notorio componente "mediterráneo", para hacer prevalecer la ario-romana: naturalmente que ello sobre todo como actitud, como modo de sentir y de reaccionar, como costumbre. El problema de la élite se definía como el de una clase dirigente que, además de tener autoridad, prestigio y poder para su función, se presentara como la encarnación de un tipo de humanidad superior, posiblemente en la plenitud propia de una unidad de raza interna y de raza externa. El libro tenía también un apéndice iconográfico, con fotografías y reproducciones que sirviesen para una primera orientación en el estudio de las diferentes razas, sea físicas como del alma y del espíritu, así como de sus múltiples interferencias.

Era suficientemente claro que en estos términos el racismo se presentaba bajo un enfoque no muy diferente y que las principales desviaciones propias de su formulación alemana eran evitadas. Exigencias legítimas eran indicadas en una forma que, esencialmente, creo que mantengan su valor también independientemente de la coyuntura en relación a la cual entonces me ocupé de tales temas.

No está quizás privado de interés aun histórico el hecho de que *Síntesis de doctrina de la raza* obtuvo un abierto reconocimiento personal de parte de MUSSOLINI. Al haber él leído el libro, me hizo llamar y lo elogió incluso por encima de su real valor, diciéndome que él tenía necesidad justamente de una doctrina de tal tipo. La misma le daba manera de considerar problemas análogos a los enfrentados por Alemania y por ende de "alinearse", pero manteniendo una actitud independiente, haciendo valer aquella orientación espiritual, aquella primacía del espíritu que en cambio era ajena en gran parte del racismo alemán. En particular, la teoría de la raza ario-romana y el correspondiente mito podían integrar la idea romana propuesta en general por el fascismo, así como dar una base a la intención de MUSSOLINI de rectificar y elevar con su revolución y su Estado, al tipo

medio del Italiano y constituir a partir del mismo a un hombre nuevo.

Dados los fines de este libro, no es el caso de que me detenga sobre mi coloquio con MUSSOLINI. Mencionaré tan sólo que relaté al *Duce* las iniciativas desarrolladas ya por mí en Alemania; debido a su aprobación de mis ideas, tales iniciativas habrían podido ser desarrolladas dándoles un carácter no sólo personal. En relación con esto, expuse el proyecto de crear una nueva revista, *Sangre y Espíritu*, a publicarse en una doble edición, italiana y alemana, revista en la cual habrían sido enfrentados todos los problemas correspondientes partiendo de las ideas formuladas en mi libro. MUSSOLINI aceptó sin más la propuesta y me encargó de fijar los puntos programáticos de la revista, que él se manifestó dispuesto a hacer salir, previo acuerdo con Alemania. Así yo me entregué a la búsqueda de personas que tuviesen un mínimo de calificación para discutir un programa de tal tipo. Luego de varias laboriosas reuniones, presididas por un óptimo elemento, ALBERTO LUCHINI (quien entre otras cosas se interesaba también en las ciencias tradicionales) jefe de la Oficina Raza del Ministerio para la cultura Popular, el grupo de puntos programáticos fue formulado. En otra audiencia yo los puse a consideración de MUSSOLINI, el que los aprobó sin modificar una coma. Entonces me dirigí a Berlín, para tomar contacto con la otra parte. El asunto sin embargo no tuvo continuidad, puesto que en medio de mis coloquios con los dirigentes alemanes, en la embajada italiana de Berlín arribó la orden de suspender todo.

Llegué más tarde a conocer lo motivos de esto. Habiéndose sabido de mis coloquios con MUSSOLINI, algunos ambientes de la capital se alarmaron. Por un lado de parte de católicos, por otro de algunos exponentes del grupo del anteriormente citado "*Manifiesto de la Raza*" que integraban la revista *Difesa della Razza*. Mientras yo estaba en Berlín se aproximaron a MUSSOLINI. Por temor a ser relegados, los segundos se remitieron a la anterior sanción dada por MUSSOLINI a aquel manifiesto, haciendo presente el abierto contraste existente entre el mismo y la orientación afirmada por mí. Ya había habido algún conato de polémica, si bien yo mismo hubiese colaborado en aquella revista (manteniendo siempre mis posturas). Dado mi interés por las disciplinas esotéricas, se hicieron sarcasmos calificando como "mágico" a mi racismo. De mi parte, yo tenía un modo fácil de contragolpear, dados los múltiples flancos que ofrecía generosamente mi adversario. Por ejemplo en la tapa de la revista eran usados unos

fotomontajes. En uno de ellos se veía un bellísimo rostro de adolescente de una estatua clásica, ensuciada por una estampa en negro en la que se había puesto la estrella hebraica. Y bien, yo hice notar que aquel rostro era el de ANTINOO, el conocido homosexual del período imperial: ejemplo éste notorio de una raza del cuerpo que podía también ser pura en relación a una degeneración de la raza interior.

En cuanto a los católicos al combatir el racismo, los mismos estaban bastante preocupados por una doctrina que, como la mía, daba relieve sobre todo a la raza del espíritu y que también sobre el plano del espíritu afirmaba el principio de la desigualdad de los seres humanos. La concepción de la raza del espíritu conducía además al problema de la concepción del mundo, en la cual tal raza se expresa, y que tiene un papel central en su acción formativa desde lo interno. A nivel particular se ponía el problema de definir aquella concepción del mundo, de lo sagrado, de los valores supremos, que fuera en verdad conforme al tipo superior; en el caso de Italia al tipo ario-romano: y aquí aparecía como evidente la necesidad de una revisión respecto de muchas ideas de origen no por cierto ario-romano de la religión que había llegado a predominar entre las razas de Occidente. Aun evitando las posturas extremistas y poco meditadas de *Imperialismo Pagano*, se volvía a asomar la problemática de este libro. De parte de los católicos fueron por lo tanto vistos los peligros del interés demostrado por MUSSOLINI hacia mis ideas, peligros acentuados por la proyectada colaboración italo-alemana. Con habilidad jesuítica dichos elementos católicos no atacaron frontalmente; pasando por alto lo que los afectaba sobremanera, ellos hallaron modo de presentar a MUSSOLINI una exposición en la cual eran puestos en relieve todos los aspectos de mis concepciones que contradecían algunas ideas centrales del fascismo: el racismo discriminativo atacaba la idea de la unidad nacional y relativizaba el concepto de patria, los elementos de estilo ario-romano estaban en contraste con la "latinidad", y así sucesivamente, hasta incluso relieves escandalizadores acerca de lo que había tenido ocasión de exponer en contra de la costumbre burguesa y para la rectificación del componente "mediterráneo" en lo relativo a la moral sexual y las relaciones entre los dos sexos.

Así pues MUSSOLINI quien, a pesar de todas las apariencias era un hombre que se dejaba fácilmente influir, comenzó a dudar. De allí la orden mencionada, transmitida a la embajada de Berlín. Cuando regresé a Roma,

tuve conocimiento de que las disposiciones eran también de suspender por el momento el proyecto de la revista *Sangre y Espíritu*. Pero el curso de la guerra pronto no debía dejar lugar más para iniciativas de tal tipo.

Ello también impidió la realización de otro proyecto, ya aprobado por *Mussolini*. Yo había propuesto emprender una búsqueda sobre los componentes raciales del pueblo italiano. Si, como he mencionado, el concepto de "raza italiana" es un absurdo, se podían sin embargo examinar los principales componentes raciales de tal nación. Entraban en tema los tres aspectos de la raza y habría tenido que ser dada una especial importancia a la constatación de la presencia, o de la subsistencia, del tipo ario-romano. A tal fin fue nombrada una comisión compuesta por un antropólogo que tenía que ocuparse de la raza del cuerpo, por un psicólogo (era un docente del *Instituto de Psicología* de la universidad de Florencia) quien tenía que estudiar la raza del alma (comportamientos psíquicos, reacciones, etc.), la cual sin embargo en sus aspectos propiamente caracterológicos habría tenido que ser captada por L. F. Clauss, quien había aceptado nuestra invitación a colaborar. En fin, yo tenía que ocuparme de la raza del espíritu y para ello pensaba entre otras cosas acudir a test apropiados, a cuestionarios sobre problemas espirituales fundamentales. La comisión habría tenido que examinar, en varias regiones y ciudades italianas a miembros de antiguas familias locales. Los resultados de esta primera investigación tenían que ser presentados en un tomo con numerosas fotos de diferentes tipos. Pero los acontecimientos impidieron la puesta en marcha también de esta iniciativa, no privada de interés y sin precedentes, para la cual se habían ya hecho varios preparativos.

Cuando Mussolini me llamó y dio el mencionado juicio sobre *Síntesis de doctrina de la raza*, dijo querer saber cómo la cultura italiana había acogido el libro. En ese entonces Pavolini, ministro para la cultura popular, cursó un "boletín" para señalar aquella obra a la prensa. Pero tales boletines, casi siempre solicitados por los autores, eran enviados en grandes cantidades; ya se estaba acostumbrados a ello, por lo que no se prestó casi atención a tal indicación. Al enterarse de ello Mussolini, se enojó e hizo repetir en forma categórica tal indicación. Naturalmente entonces apareció una lluvia de reseñas, a partir del áulico *Corriere della Sera* y de otros importantes periódicos que nunca se habían ocupado de mis libros. Y fue así como muchos en Italia llegaron a conocerme tan sólo por ser el autor de un libro

sobre la raza y que por ello me fuese aplicada la etiqueta, no fácilmente despegable, de "racista", casi como si no me hubiese ocupado de ninguna otra cosa. Tal como creo haberlo demostrado suficientemente en los capítulos anteriores, en realidad me había esforzado en aplicar al problema de la raza principios de carácter superior y espiritual; se trataba para mí de un dominio totalmente subordinado, y el fin principal era el de combatir los errores de las variedades del racismo materialista y primitivo que se asomaban en Alemania. También en este dominio yo me mantenía fiel a mi línea, y en lo esencial no hay nada de lo que escribiera entonces que yo reniegue ahora: aun reconociendo la absoluta falta de sentido que prácticamente hoy tendría retomar tales problemas.

Lo cual vale también para el problema hebraico. El modo con el cual yo lo había considerado era sumamente diferente del que era propio del antisemitismo vulgar. La acción del judaísmo en la sociedad y en la cultura moderna a lo largo de dos líneas principales, la de la internacional capitalista y la de un fermento revolucionario y corrosivo, es difícilmente rebatible. Pero yo busqué mostrar que esta acción ha sido desarrollada esencialmente por un judaísmo secularizado, separado de su más antigua tradición, en el cual algunos aspectos de la misma habían asumido formas distorsionadas y materializadas y del que se habían liberado los instintos, en parte frenados por aquella tradición, de una determinada sustancia humana. En contra de la tradición hebraica en sentido propio tenía muy poco que objetar, y muchas veces en mis libros acerca de temas esotéricos había citado la *Kaballa*, antiguos textos hebraicos sapienciales y autores judíos (aparte de mi valorización de MICHELSTAEDTER, que era judío, y mi interés por otro judío, WEINIGER, cuya obra principal traduje al italiano). De la génesis del judaísmo como influencia disgregante me ocupé en un capítulo de *El mito de la sangre* y en un ensayo salido en el quinto tomo de las *Forshungen zur Judenfrage*. También en este caso como elemento decisivo tenía que valer la raza interior y el efectivo comportamiento. En fin, sobre el plano de las fuerzas históricas no dejé de acusar no sólo la unilateralidad, sino también la peligrosidad que representaba un antisemitismo fanático y visionario: esto lo manifesté también en la introducción que escribiera para la reedición a cargo de PREZIOSI, de los famosos y discutidísimos *Protocolos de los Sabios de Sión*. Resalté allí cuan peligroso fuera creer que sólo el judaísmo (el secularizado) sea el enemigo que hay que combatir: en tal creencia

fui incluso propenso a ver el efecto de una de las tácticas de la que había denominado como la "guerra oculta": hacer de modo tal que toda la atención se concentre sobre un sector parcial es la mejor manera para distraerla de otros sectores, en donde entonces se puede continuar a actuar sin ser molestados. Era necesario en vez tener el sentido de todo el frente oculto de la subversión mundial y de la antitradición en cada aspecto suyo: para lo cual en *Rebelión contra el mundo moderno* se podían ya encontrar adecuados puntos de referencia. El fondo último era una lucha de carácter metafísico, que se había desarrollado a través de todas las edades. En la misma algunas organizaciones, por ejemplo en los últimos tiempos, la *Masonería* política, además del *judaísmo secularizado*, han tenido sólo el papel de instrumentos o soporte de influencias superiores. Un tal punto de vista no está lejos por lo demás de una cierta teología de la historia. En fin, no es necesario ni siquiera hacer mención que ni yo, ni mis amigos en Alemania sabíamos de los excesos nazis en contra de los judíos y que, de haberlo sabido, de ninguna manera los habríamos aprobado.

En el mismo período traduje un libro del vizconde francés LEÓN DE PONCINS y del conde polaco E. MALINSKY titulado *La guerra oculta*. Me pareció interesante hacerlo conocer por el hecho de que en el mismo ciertas tesis sobre el judaísmo y sobre la masonería no eran afirmadas desde un punto de vista fascista o nazi, sino desde el de aristócratas católicos, siendo al mismo tiempo indicada la concatenación secreta de las causas que, a partir del período de la *Santa Alianza* y de METTERNICH ("el último gran Europeo") hasta el bolchevismo, han llevado al derrumbe de Europa. La traducción apareció con alguna modificación, también en una nueva edición en 1961.

XI

BÚSQUEDA DE HOMBRES ENTRE LAS RUINAS

Prescindiendo de estas contribuciones para la rectificación del racismo, para referirme a mi sola actividad de escritor habría que indicar un hiato que abarca aproximadamente desde el 25 de julio de 1943, fecha del derrumbe interno del fascismo, hasta el final de la segunda guerra mundial. El relato de varios acontecimientos en los cuales me encontré comprometido, podría estar no privado de interés para algunos, pero ello entraría en una autobiografía, lo cual no es el objeto de estas notas. Sin embargo me limitaré a hacer alguna alusión.

Del mismo modo que para diferentes amigos y personalidades políticas con las cuales estaba en contacto, para mí el 25 de julio[1] había puesto al desnudo todo lo de inconsistente y negativo que, en especial como sustancia humana, se escondía detrás de la fachada del fascismo. Y mientras que gran parte del pueblo italiano –el mismo que había formado las delirantes concentraciones "oceánicas" ante *Plaza Venecia*– se preparaba desfachatadamente a cambiar de bandera, para algunos elementos mejores se trataba de ver hasta qué punto algunas ideas válidas de una verdadera Derecha podían ser salvadas y, entonces, en cuál nueva forma, en vista del futuro y de un diferente mundo, dado que lamentablemente no podían ya existir más dudas acerca del resultado de la guerra.

Circunstancias especiales hicieron de modo tal que el 8 de septiembre, en

[1] Se refiere aquí a la fecha del 25 de julio de 1943 cuando, a raíz de la adversa situación bélica, El *Consejo Superior del Partido Fascista* resuelve quitarle el voto de confianza a MUSSOLINI determinando de esta manera su posterior destitución de parte del rey

el momento de la declaración de la defección italiana, me hallara en Alemania, y poco después en *Rastenburg*, en el cuartel general de HITLER, en donde ya se encontraban algunos jefes del fascismo que habían dejado Italia. Junto a ellos, yo estuve entre los primeros que vieron a MUSSOLINI apenas llegó allí, luego de que SKORZENY lo liberara. A la mañana siguiente MUSSOLINI proclamó la *República Social* (fue una decisión tomada por él durante la noche, sin haber luego visto a nadie). Para mí ello representaba un giro negativo y pernicioso. Una vez más el comportamiento indigno de parte del exponente de una determinada institución (en este caso la Monarquía), ofreció el pretexto para un proceso no en contra de aquel exponente cual persona, sino en contra de la institución, con una consecuente lesión del sistema. Muchos fenómenos subversivos y revolucionarios de la historia se han realizado justamente de esta manera, en lo cual se tiene una de las armas de lo que yo he denominado como la "**guerra oculta**". Casi como en los casos psicoanalíticos de una regresión debida a un trauma, el *schock* que tuvo MUSSOLINI por la traición del soberano hizo reemerger en él las tendencias socializantes y republicanas de su primer período. Yo no me sentí impulsado a seguir al "*fascismo de Saló*" en cuanto ideología, aun no pudiendo no tributar mi reconocimiento al aspecto combatiente y legionario del mismo, a la decisión de centenares de miles de Italianos de mantenerse fieles al aliado y de continuar la guerra –tal como el rey y BADOGLIO habían mendazmente declarado enseguida después del 25 de julio– aun sabiendo que combatían por una causa perdida, a fin de que por lo menos el honor estuviese a salvo. En toda la historia de la Italia post-romana, tal fenómeno era casi único.

Personalmente retuve sin embargo que la tarea más importante era justamente la de ver qué era lo que podía ser salvado luego de la guerra para detener a la subversión, la que evidentemente habría tratado de tomar la primacía aprovechando las circunstancias. Es así que en Roma, durante el período de la ocupación alemana, se buscó de preparar secretamente un "*Movimiento para el Renacimiento de Italia*". En el mismo se interesaron entre otros el senador CARLOS COSTAMAGNA, con el cual había colaborado desde hacía tiempo, y el senador y ex-ministro BALBINO-GIULIANO. El Movimiento en la postguerra habría tenido que cumplir una función análoga a la que el *Movimiento Social Italiano* tenía que concebir para sí mismo: pero sin embargo con una más decidida orientación tradicional y de

Derecha, sin referencias unilaterales al fascismo y con una precisa discriminación en el fascismo de sus aspectos positivos respecto de los negativos. Con la ocupación aliada de Roma, por múltiples circunstancias y, parece ser también que por una traición, todo se echó a perder. Habría tenido que permanecer en Roma. En cambio la fuerza de las circunstancias me impulsó a dejar la capital. Tras haber atravesado el frente, me transferí a Italia septentrional y seguidamente a Viena, desde donde había sido llamado. En tal ciudad, en un círculo diferente, se trató de trabajar de una manera análoga a la de Roma. Pero poco antes de la ocupación rusa de la ciudad, en un bombardeo, recibí una lesión en la médula espinal, la que en un primer momento pareció letal, pero que posteriormente tuvo como consecuencia la parálisis parcial de las extremidades inferiores.

Me encontré bloqueado en un hospital. A decir verdad, el hecho no estuvo privado de relación con la norma seguida por mí desde hacía tiempo, de no esquivar, es más, de buscar los peligros, en el sentido de una tácita interrogación al destino. Es así como, por ejemplo, en su momento había hecho no pocos ascensos riesgosos en la alta montaña. Aun más me había sometido a tal norma entonces, en el momento de derrumbe de todo un mundo y en el sentido preciso de lo que habría seguido a ello. Lo que me aconteció sin embargo constituyó una respuesta no fácil de interpretar. Nada cambiaba, todo se reducía a un impedimento puramente físico que, además de los fastidios prácticos y ciertas limitaciones de la vida profana, me afectaba muy poco, no perjudicando ni modificando para nada mi actividad espiritual e intelectual. La doctrina tradicional que en mis escritos he tenido muchas veces ocasión de exponer –aquella según la cual no hay acontecimiento relevante de la existencia que no haya sido querido por nosotros mismos en la esfera prenatal– es también aquella de la cual estoy íntimamente convencido, y tal doctrina no puedo no aplicarla también a esta contingencia. Acordarme de *por qué* la había querido, y al mismo tiempo captar su sentido más profundo, para el conjunto de mi existencia: ésta habría sido pues la única cosa importante mucho más que el "reponerme", a lo cual nunca le di ninguna importancia especial. (Por lo demás, en el momento en el cual, a causa de una mayor luz, un "recuerdo" de tal tipo hubiese aflorado o aflorase, se habría dado seguramente también la posibilidad de remover, de querer el mismo hecho físico). Pero la niebla a tal respecto no se ha aun disipado. Por el momento me he adaptado con

calma a la situación, pensando humorísticamente que tal vez se trata de dioses que han hecho pesar quizás demasiado su mano al querer hacer yo chanzas con ellos.

Hay alguien que ha hecho circular el chisme de que lo que me aconteció habría sido la consecuencia de quien sabe cuál "prometeica" empresa. Ésta es naturalmente pura fantasía. En aquel período yo había interrumpido toda actividad que tuviese que ver con lo suprasensible; por lo demás en Viena vivía de incógnito, habiendo asumido otro nombre. Es sin embargo singular lo que el mismo RENÉ GUÉNON pensó respecto de tal acontecimiento. Cuando, al haber retomado la correspondencia con él luego de la guerra, lo informé del hecho (no sin un cierto secreto deseo de tener una ayuda para "entender"), él me preguntó si no sospechaba de alguien que hubiese podido actuar ocultamente en mi contra, agregando que él mismo se había hallado inmovilizado por meses enteros, aparentemente a causa de una artritis, aunque en realidad por efecto de la acción de alguien: pero la situación volvió enseguida a la normalidad cuando este alguien fue descubierto y eliminado. Yo le expliqué a GUÉNON que nada de tal tipo podía valer en mi caso y que, por otro lado, se habría debido pensar en un muy poderoso sortilegio, porque el mismo habría tenido que determinar todo un conjunto de hechos objetivos, el ataque aéreo, el momento y la circunstancia del lanzamiento de bombas, etc.

Es curioso que, al referirme no al mío sino a *su* caso (la pseudo-artritis), al haberle preguntado a GUÉNON si el que tiene una levadura espiritual no se encontraría por ello mismo al reparo de todo ataque "mágico" o brujeril, él me contestó recordándome que, de acuerdo a la tradición, el mismo Profeta, es decir MAHOMA, no habría sido a tal respecto invulnerable. La idea es que, en un cierto plano "psíquico" o "sutil", los procesos se desarrollarían en forma determinista, como sobre el físico, en donde, pongamos, una puñalada normalmente no tiene efectos diferentes de acuerdo a la persona atacada. (En verdad, respecto a esto, yo tengo reservas, en el sentido de retener que el proceso de materialización del individuo, y por ende su desapego de las fuerzas sutiles de la naturaleza, ha tenido también un efecto protector con respecto a acciones ocultas del tipo de las mencionadas: su eficiencia disminuye hasta convertirse casi en nula en lo relativo al hombre moderno intelectualizado y ciudadano, mientras que puede mantenerse en algunos grupos "atrasados" o "primitivos").

Luego de haber transcurrido cerca de un año y medio en clínicas austríacas, en 1948 volvía a Italia. Aquí esperaba hallarme sólo con un mundo en ruinas, espirituales más aun que materiales. Quedé sorprendido al constatar que en vez existían grupos, sobre todo de jóvenes, que no se habían dejado arrastrar por el derrumbe general. En especial en sus ambientes mi nombre era conocido y mis libros eran muy leídos.

En la primera postguerra me ocupé sobre todo de rever el texto de algunas obras agotadas, de las cuales se preparaba la reedición, comprendidos los tres tomos de monografías de *Introducción a la Magia*. Algún año después, en 1951, salió también la reedición, puesta a punto, de *Rebelión contra el mundo moderno*. Me pareció oportuno buscar de dirigir ideológicamente en manera adecuada a los elementos antes mencionados. Así en 1949 escribí el opúsculo *Orientaciones*, indicando en síntesis las principales posturas a defender espiritual y políticamente. El mismo salió bajo el cuidado de la revista de uno de aquellos grupos, titulada *Imperium*. No sin relación con esto me hallé inmiscuido involuntariamente en una cómica circunstancia.

A la policía de Roma se le ocurrió inventar una especie de conjura dirigida nada menos que a restaurar el régimen fascista. A tal fin, la misma armó un mosaico con elementos que en realidad estaban privados de cualquier verdadero vínculo. Por un lado se hallaban ex-tanquistas que en Bolonia se habían organizado para defenderse de la eventualidad de una subversión comunista, uno de cuyos jefes había podido por milagro salvarse de un asesinato. Estaba también un grupito juvenil que se había definido como la "*Legión Negra*" y residuos de los *FAR* (*Fasci de Acción Revolucionaria*, nombre asumido por el agrupamiento que luego formó el *Movimiento Social Italiano* como partido legal). Además elementos más calificados y preparados hacían salir la ya citada revista *Imperium*. Finalmente hubo algunos jóvenes que en modo demostrativo habían hecho explotar un par de bombas inofensivas en un marco de *goliardismo*[2] turbulento. Todo esto fue rejuntado por la misma policía y referido a un único frente clandestino empeñado en restaurar el fascismo. Se detuvo a una treintena de personas. Faltaba un jefe, el inspirador del "complot". Del

[2] Se refiere a los *goliardos* que era el nombre asumido por unos estudiantes o clérigos rebeldes en la Edad Media.

hecho de que gran parte de aquellos jóvenes me consideraba como su "maestro", que yo había escrito *Orientaciones*, que había dado a *Imperium*, para alentarlos, un par de artículos, por lo demás de carácter puramente cultural, la policía creyó así de poderme atribuir aquel rol, por lo cual también yo fui detenido.

Por supuesto que todo terminó en la nada, y el proceso sólo sirvió para llenar de ridículo a los celosos funcionarios de la policía política de la nueva República. Casi todos los imputados fueron absueltos. Ya la prensa liberal había protestado por este abuso cometido por un obtuso poder ejecutivo y para mi defensa gratuita intervino un muy conocido abogado, FRANCISCO CARNELUTTI, además de la asistencia general de un ex-ministro de justicia, PEDRO PISENTI. En el proceso, más decisiva y pertinente fue sin embargo mi autodefensa (impresa luego por la revista *Eloquenza*). La policía política se encontró sumamente desilusionada al tener que constatar que, así como yo en el pasado no había estado nunca inscripto a partido alguno, tampoco podía hacerse ahora excepción de ello el *Movimiento Social Italiano*, al que la misma hubiera querido gustosamente comprometer. Naturalmente yo nada había sabido de aquellas irreflexivas iniciativas, y me hubiera cuidado de alentar cualquier activismo en términos tan irrisorios. Retirada en seguida la acusación en mi contra, para salvar la cara se replegó en aquella "apología del fascismo", y esto aun antes de tomarse el trabajo de hallar algún escrito mío que proveyese un pretexto.

De cualquier manera en mi autodefensa tuve ocasión de poner en claro un punto fundamental. Dije que atribuirme ideas "fascistas" era un absurdo. No en cuanto eran "fascistas", sino sólo en cuanto representaban en el fascismo la reaparición de principios de la gran tradición política europea de Derecha en general, yo podía haber defendido y podía continuar a defender ciertas concepciones en materia de doctrina del Estado. Se podía hacer el proceso a tales concepciones, pero en tal caso habría que sentar en el mismo banquillo de acusado al PLATÓN de *El Estado*, a METTERNICH, a BISMARCK, al DANTE de *De Monarchia* y así sucesivamente. Pero evidentemente en la chatura intelectual en la que se vive, para la mayoría no existía sino la antítesis fascismo-antifascismo, y no ser democráticos, socialistas o comunistas era automáticamente equivalente a ser "fascistas".

[3] Publicado por este sello editorial con el título *Más allá del fascismo*.

Muchos años después, en 1963, escribí para la casa editora *Volpe* un librito titulado *El fascismo - Ensayo de un análisis crítico desde el punto de vista de la Derecha* [3]. En el mismo el punto de vista era el mencionado antes: en contra de cualquier "mitificación", exaltación o desacreditación partidista, examiné los aspectos más importantes del sistema fascista para individuar aquellas instancias que, en el fascismo, eran referibles a un mundo político-ideal superior al mismo y anterior, separándolas del elemento problemático, contingente y negativo. El libro salió en una segunda edición en 1970, teniendo como apéndice un ensayo paralelo titulado "*Notas sobre el Tercer Reich*", en el cual el análisis discriminativo era extendido también al nacionalsocialismo alemán.

El tal mencionado cómico paréntesis judicial no estuvo sin embargo privado de ciertas repercusiones que, en el clima de la Italia "liberada", han contribuido a crear alrededor de mi nombre una aureola más bien oscura. Para los que se limitaban a lo oído decir y que no pensaban ni siquiera lejanamente en informarse directa y positivamente acerca de las ideas defendidas por mí y acerca de mi actividad, yo era el "fascista" que habría estado nada menos que en relación con dinamiteros, agregándose a ello, dentro de una misma ignorancia y estupidez, los estigmas de "racista", de ex amigo del nazismo, así como de enemigo del catolicismo. Esto era más de lo necesario como para promover alrededor de mis obras una rigurosa conjura de silencio en casi toda la prensa italiana. Pero de hecho ya se había formado un público mío personal, no vasto pero atento y fiel, suficiente como para hacer aceptar mis libros a los editores "no comprometidos". Así, dada la naturaleza de la "intelectualidad" predominante en Italia, he podido perfectamente prescindir de la atención y apreciaciones de la misma. Más recientemente las *Ediciones Mediterranee* han monopolizado la reedición de muchos de mis libros, debido a su vasta red de distribución, ellos han sido propuestos a un más amplio círculo de lectores con un sensible aumento en las ventas, con independencia de *battages* basados en "reseñas".

El origen de mi libro siguiente, *Los hombres y las ruinas*, publicado primero en 1953 para las *Ediciones dell'Ascia* y luego en dos reediciones (la segunda en 1972) por el editor *Volpe*, tiene relación con un último intento por promover la formación de un nucleamiento de verdadera Derecha. Una ocasión a tal respecto parecía ofrecerse por la perfilación de

una particular tendencia en lo interno del *Movimiento Social Italiano*, además de la orientación de los grupos juveniles antes mencionados. Así me pareció no inútil exponer en un libro aquellos presupuestos de orden general que, en el campo de la doctrina del Estado y de la concepción general de la vida, se prestaran para la orientación de tal encuadramiento.

La primera consigna tenía que ser la de la **contrarrevolución**. Dejados a un lado a los fines prácticos, los más amplios horizontes de *Rebelión contra el mundo moderno*, en *Los hombres y las ruinas* como tarea preliminar de los que se mantenían aun de pié (justamente entre las ruinas), indiqué el rechazo integral y sin atenuaciones de todas las ideologías derivadas de la *Revolución Francesa*, siendo las mismas el punto de partida de toda la crisis de la última Europa: la revolución liberal preparó la democrática y ambas han abierto la vía al socialismo y al comunismo. A tal respecto todo compromiso tenía que ser rechazado. Frente a la creciente insolencia y jactancia de las fuerzas subversivas invocaba el coraje intelectual y físico de decirse sin más "reaccionarios": acusación ante la cual todas las medias figuras morales de los políticos de la Italia "liberada" temblaban, aun cuando pertenecían a los llamados partidos de orden.

Naturalmente que la reacción invocada no tenía nada que ver con la que servía de cómodo pretexto a los adversarios: nada tenía que ver con los intereses de una clase económica y con la Derecha capitalista. Tenía en vez que ser la reacción de una Derecha política y aristocrática, la cual por el contrario tenía que considerar las posturas de dominio debidas a la posesión de la riqueza como usurpación y subversión. La contrarrevolución no se tenía que definir en base a intereses materiales, sino a principios. Rechazando el mito progresista social, tenían que estar en primer lugar ciertas ideas fundamentales reconocibles en su valor normativo e inmutable para cada organización político-social de tipo superior. En un sentido no muy diferente mencioné que VICO había hablado de "leyes naturales de una república eterna que varía en el tiempo en los diferentes lugares".

Pasando al lado constructivo, el fundamento constante de todo verdadero Estado era indicado "en la **trascendencia de su principio**, es decir del principio de la soberanía, de la autoridad y de la legitimidad". En el verdadero Estado se realizaba la manifestación y la irrupción de un orden superior, que se concretaba en un *poder*. Como corolario, le seguía la neta diferenciación de la esfera política de aquella que denominé "física".

En virtud de aquella dimensión suya trascendente, por ser la encarnación de una *idea* y de un *poder* superior, "el verdadero Estado se diferencia de cualquier unidad de hecho, de cualquier forma de asociación naturalista y de derecho natural, de cualquier agregado determinado por factores sociales o económicos, biológicos, utilitarios y eudemonistas". La *autoridad* concebida a tal respecto constituye también el presupuesto para la estabilidad, para la solidez y para la unidad de todo organismo político-social.

"El Estado no es la expresión de la sociedad". La sociedad es –en sentido aristotélico– la "materia", el Estado es la "forma". No diferentes relaciones se establecen –deben establecerse– entre Estado, nación y pueblo (*demos)*: el primero corresponde al principio masculino y espiritual, el segundo al principio femenino y material. Y es por esto que en la antigua romanidad "la idea de Estado y de *imperium* –de la sacra potestad– se vinculó al culto simbólico de divinidades masculinas del cielo, de la luz, del supramundo, en su oposición a la región oscura de las Madres y de las divinidades ctonias" (estas ideas las había sostenido en precedencia en una conferencia que tuviera en diferentes ciudades alemanas, con la intención de contraponerme al mito nazi del *Volk* y de la *Volksgemeinschaft*). "La esfera propiamente política se define con valores guerreros y jerárquicos, heroicos e ideales, antihedonistas... que la despegan netamente del orden de la existencia física y vegetativa; los verdaderos fines políticos son fines en gran parte autónomos (no derivados), los mismos se vinculan a intereses e ideales, diferentes de los de la existencia pacífica, de la pura economía, del bienestar físico, los mismos remiten a una dimensión superior de la vida, a un orden diferente de dignidad". Por lo tanto "la legitimación más alta y real de todo orden político, así como del mismo Estado, se encuentra en su **función anagógica**: en su cultivar, suscitar y sostener las disposiciones del sujeto para actuar y pensar, para vivir, para luchar y eventualmente para morir en función de algo que va más allá de su simple individualidad". El principio **anagógico** (=que eleva hacia lo alto) era bien subrayado en vista de la posibilidad opuesta, de la de una "trascendencia descendente" del individuo, que se manifiesta en los Estados de masa, en el colectivismo, en la exaltación demagógica.

La ulterior característica del verdadero Estado –afirmé– es su **organicidad**. El mismo es un Estado orgánico, se compone de partes distintas y diferenciadas, abraza unidades parciales dotadas de vida propia y ordenadas

jerárquicamente. Como base tiene por lo tanto los valores de la cualidad, de la justa desigualdad y de la personalidad. Su principio es el clásico *suum cuique*: a cada uno lo suyo y a cada uno su derecho, conforme a su dignidad natural. De allí pues una neta antítesis entre el Estado orgánico y el Estado totalitario. En rigor, el totalitarismo corresponde a un tipo nivelador, despótico y mecanicista de unidad. Genéticamente, el mismo puede tener como antecedente la disgregación individualista del Estado orgánico: cuando el individualismo ha disuelto al sujeto de todo lazo superior, cuando "libertad e igualdad" han destruido toda jerarquía, ante la masa sin más forma, al caos de intereses y de fuerzas particulares que pretenden afirmarse por cualquier medio, justamente las estructuras violentas "totalitarias" pueden ser el instrumento extremo para imponer un cierto orden externo, en un sistema que es sin embargo la falsificación materialista de la unidad orgánica. Aquí recordé que una frase de TÁCITO había ya indicado con exactitud el proceso que tenía que realizarse en vasta escala en los tiempos últimos: "Para dar vuelta al Estado (el Estado verdadero, orgánico, tradicional) ponen adelante la libertad; una vez arribados a ello atacarán también a ésta". PLATÓN había ya observado: "De ningún otro régimen político surge y toma pié la tiranía si no es de la democracia, es decir de la extrema libertad surge la servidumbre más completa y áspera". Todavía una cita de VICO: "Los hombres quieren primero la libertad de los cuerpos, luego la de las almas, o sea la de la razón, (los "inmortales principios") y ser iguales a los demás; después estar por encima de los iguales y finalmente poner por debajo de sí a los superiores".

En tal manera era suficientemente prevenido cualquier equívoco en lo relativo al ideal político que indicaba. Y ulteriores precisiones eran hechas a propósito de varias distorsiones y degradaciones del principio de autoridad. Así pues se tomaba distancia de toda "dictadura" en sentido moderno, cual sistema basado sobre un poder informe simplemente individual, de cualquier "bonapartismo" y también de todo nacionalismo: la nación "soberana" nace de un proceso de disociación colectivista de la "materia", siendo la "forma" el principio superior del Estado. Al mismo tiempo sostenía la negación de la "estatolatría" en sentido estricto, es decir, como la divinificación y la absolutización de un principio sólo político y laico, privado de cualquier crisma superior, así como sin alma. En fin no era ahorrada la crítica contra los regímenes de "partido único", siendo esta expresión una

contradicción en los términos al pertenecer de derecho la palabra "partido" a la ideología democrática y anti-orgánica. En todo caso debía considerarse algo como una **Orden**, custodio y sostén, espina dorsal del verdadero Estado.

Para el problema más particular de las relaciones entre la política y la economía partía de consideraciones acerca del fenómeno moderno de la **"demonismo de la economía"**. La esencia del mismo es "la idea de que en la vida, sea individual, como colectiva, el factor económico es el verdaderamente importante, real, decisivo, de que la concentración de todo valor e interés sobre el plano económico y productivo no es la aberración sin precedentes del hombre occidental moderno, sino algo normal, natural, no una eventual y bruta necesidad sino algo que debe ser aceptado, querido y exaltado". En este círculo cerrado y oscuro determinado por el **demonismo de la economía** se mueven sea el marxismo como el capitalismo, una idéntica concepción materialista de la vida y de los valores que se encuentran en la base de ambos. Y repetía: "No hay absurdo mayor que el de quien hoy presume representar una derecha política sin salir de tal círculo, sin romperlo a través de la afirmación e instauración del derecho de más altos puntos de referencias... **No el valor de uno u otro sistema económico, sino el de la economía en general debe ser puesto en discusión**... La antítesis verdadera no es entre capitalismo y marxismo, sino la existente entre un sistema en el cual la economía es soberana, cualquiera sea la forma que el mismo revista, y un sistema en la cual la misma está subordinada a factores extraeconómicos, dentro de un orden mucho más vasto y completo, tal de conferir a la vida humana un sentido profundo y de permitir el desarrollo de las posibilidades más altas de la misma". En función de ello había que comprender la soberanía de la política sobre la economía en el verdadero Estado, a los fines de la imposición de frenos y de límites a procesos convertidos en omnipotentes y destructivos. La contraparte tenía que ser un nuevo clima general y sobre todo la **"desproletarización"** de la concepción de la vida, subsistiendo la "cualidad espiritualmente proletaria allí donde no se sepa concebir nada más alto que el tipo humano del "trabajador", allí donde se fantasee sobre la "eticidad del trabajo", allí donde se exalte el "Estado del trabajo", allí donde no se tenga el coraje de nuclearse decididamente en contra de todos estos nuevos mitos contaminantes correspondientes a un verdadera y propia religión de la

bestia de trabajo". Para poner las cosas en su lugar y cortar de cuajo con la denominada "cuestión social" me fue suficiente con citar estas palabras de NIETZSCHE: "Los trabajadores deberán vivir un día como viven los burgueses - pero *por encima* de ellos, distinguiéndose por una falta de necesidades, será así la casta suprema: más pobre, más simple, pero en posesión del poder". En este conjunto, la única revolución legítima concebible (por ejemplo, en contra de un capitalismo degenerado y prevaricador) es la **revolución desde lo alto**. En un capítulo especial indicaba las formas en las cuales podía ser encuadrada la economía en tanto volviesen a predominar también en tal dominio las disposiciones éticas y viriles: en las "unidades de trabajo" (así yo las llamé) libres de la intoxicación clasista entre los diferentes elementos de cada empresa, en una reasunción del antiguo *ethos* corporativo. Se hacía mención también a correspondientes estructuras político-institucionales.

Respecto de otros muchos temas tratados por el libro no es aquí el caso de hacer sino un mención fugaz. En un capítulo estigmatizaba la irresponsabilidad propia de dejar libre curso al cáncer representado por el incremento de la población, factor principalísimo del desorden contemporáneo; eran retomadas las mismas ideas que en el período fascista habían provocado el secuestro de un número de mi revista *La Torre*. En otro capítulo denuncié la ideología y la mentalidad "historicista", precisando las premisas generales de todo el orden de ideas contrarrevolucionarias y tradicionales defendidas en el libro. Una precisión me pareció oportuna también en lo relativo al "militarismo", para evitar la confusión, característica para la mentalidad burguesa y democrática, entre la desviación que merece aquel nombre y un determinado *ethos* el cual, si puede expresarse en una orientación guerrera, también pude valer como base para un tipo particular y viril de sociedad en los términos de una actitud general frente a la existencia. En otro capítulo era resaltada la oposición en contra de todo lo que es sociedad, civilización y costumbres burguesas, y se formulaba la exigencia de que nuestra negación de todo esto no fuese menos decidida de la sostenida por el marxismo y el comunismo, teniendo sin embargo naturalmente un signo opuesto. Retomé el mismo orden de ideas en una perspectiva sumamente distinta en mi libro siguiente, *Cabalgar el tigre*. En otros capítulos volvía a formular de manera adecuada algunas ideas ya expuestas en el período anterior. Así volvía a

hablar de la "guerra oculta" y de sus armas, es decir, de las tácticas usadas por las fuerzas de la subversión mundial para actuar secreta e indirectamente sobre el curso de los acontecimientos y de la historia; la segunda parte de tal capítulo reproducía una exposición hecha por mí en Berlín ante los jefes del servicio de seguridad, en un círculo cerrado, pero seguidamente también publicada en la revista francesa *Contre-Revolution* de LEÓN DE PONCINS. Una concepción mucho más conforme con la verdad debería sustituirse, por tal vía, a los esquemas del historicismo y del progresismo, que tantas veces son sólo cortinas de humo detrás de las cuales continúa la obra de destrucción. En otro capítulo retomé lo que ya había dicho en mi libro respecto de la doctrina de la raza (libro actualmente agotado e inhallable) acerca de la latinidad, el alma mediterránea y la romanidad y acerca de los elementos de estilo y las formas de comportamiento a poner en primer plano en una eventual obra de rectificación del tipo italiano.

Al tener en esto un papel esencial las afinidades electivas y las íntimas vocaciones, el completamiento de tal orden de ideas era la puesta a punto propia del capítulo sobre la **"elección de las tradiciones"**. En el mismo denuncié las distorsiones operadas por una "historia patria" de factura masónico-liberal, dirigida a presentar como tradición nacional a todo lo que en la historia italiana ha tenido un carácter subversivo y antritradicional, comenzando por la revuelta de las *Comunas* (casi como si ésta hubiese sido una lucha en contra del "extranjero" en vez que la insurgencia de la naciente democracia en contra del derecho de la casta feudal y en contra de la autoridad imperial, y casi como que Italianos, en tanto gibelinos, no se hubiesen nucleado también ellos en contra de las *Comunas*), yendo a los aspectos problemáticos del Renacimiento, arribando al *Risorgimento*, considerado en todo aquello por lo cual representó un episodio de la revolución europea del *Tercer Estado*, solidario con las ideas de la *Revolución Francesa* y de la *Masonería*, y finalmente indicando los mitos que en la primera guerra mundial provocaron la ruptura de la *Triple Alianza* y la intervención de Italia del lado de las democracias occidentales. Si a pesar de ello una tal "tradición" ha tenido una parte relevante en la historia de Italia, luego de que el pueblo italiano ha cesado de ser el exponente de la idea y del símbolo romano, es sin embargo siempre posible indicar puntos de referencia para una opuesta elección de las tradiciones en la cual debería ser decisiva una diferente "raza interior". En fin no me pareció

inútil volver a considerar las falsificaciones del *gibelinismo* y la actitud a asumir frente al catolicismo, con particular relieve por los problemas y por la orientación de los ambientes en vista de los cuales yo había escrito el libro.

Una oposición legítima al catolicismo no puede basarse en modo alguno en el derecho soberano de un Estado laico y agnóstico, es decir del mero poder temporal. El verdadero *gibelinismo* presupone el Estado verdadero, el Estado que tiene un crisma espiritual. Afuera del plano político en sentido estricto, subsiste sin embargo una antítesis entre los valores propios de un tal Estado y algunos aspectos esenciales de la moral y de la religión cristiana. He reconocido que, sobre todo en los países latinos, ciertas fuerzas tradicionales y contrarrevolucionarias se habían apoyado en el catolicismo y que ha habido un tiempo en el cual justamente el catolicismo había dado su consagración al puro principio de la soberanía y de la autoridad (alianza contrarevolucionaria y "reaccionaria" del trono con el altar). Pero todo esto hoy ya se aparece como algo concluido. Desde el punto de vista doctrinario, hoy más que nunca resulta claramente la incapacidad del catolicismo oficial en integrarse "tradicionalmente" sobre el plano de una verdadera universalidad y trascendencia, por ejemplo en el sentido indicado por GUÉNON, por lo cual no he podido no repetir lo que había ya escrito en otro libro: "El que es tradicional siendo sólo católico, en el sentido corriente y ortodoxo, no es sino tradicional por la mitad". Desde el punto de vista político-social es no menos visible, en el mismo catolicismo actual, una "elección de las propias tradiciones" conforme a los tiempos: de allí pues la prevalencia en el mismo de las instancias democráticas y sociales y el rechazo de aquello que alguno de sus exponentes, con una jerga en verdad iluminista y masónica, han denominado "los medievalismos superados". Escribía: "Si hoy el catolicismo, sintiendo que tiempos decisivos se acercan, tuviese la fuerza de despegarse en verdad del plano contingente y seguir una línea de alta ascesis, si el mismo, justamente sobre tal base, casi en una reasunción del espíritu de la mejor Edad Media cruzada, hiciese de la fe el alma de un bloque armado de fuerzas, compacto e inexorable, dirigido en contra de las corrientes del caos, de la decadencia, de la subversión y del materialismo político del mundo actual, por cierto que en tal caso para una elección no podrían existir dudas de ningún tipo. Pero lamentablemente las cosas no

se encuentran de esta manera". Por lo cual uno de los principales problemas a enfrentar en una eventual obra de reconstrucción permanecía abierto.

Esto valía en una cierta medida también para lo que era formulado en el último capítulo del libro, titulado "*Europa una: formas y presupuestos*". También aquí he reafirmado la idea orgánica y jerárquica, he rechazado, para una eventual unificación de Europa, cualquier solución democratizante de base simplemente económica-asociativa. La premisa esencial debería ser la integración orgánica de los diferentes Estados Europeos: la unidad europea debería realizarse "en el vértice", siendo aquí la ulterior y obvia premisa la superación del nacionalismo y de su *hybris* (la *viquiana* "jactancia de las naciones"), superación por lo demás implícita en la forma misma del "verdadero Estado". Una autoridad superior, reconocida como tal, debería operar como cimiento y como centro de gravitación de un sistema presentado como un "organismo hecho de organismos". Sólo en función de tal autoridad y de su "derecho eminente" que deriva de su misma naturaleza espiritual, debería concebirse y admitirse la limitación de las diferentes soberanía nacionales. Pero se presentaba un doble problema, ante todo el del fundamento de tal autoridad, en segundo lugar el de la medida en la cual se esté en grado no sólo de reconocerla en una esfera natural, sino ya de concebirla, debido al clima espiritual de nuestros días y debido a la secular falta en Europa de una tradición unitaria viva, no profana o simplemente "cultural". De cualquier modo, si algún intento en tal dirección puede ser aun emprendido, decía yo que, según mi punto de vista, habría que esperar únicamente en cuanto puede derivar de la asociación entre los grupos de elementos que representan en una cierta manera en las diferentes naciones europeas a los hombre aun "de pié entre las ruinas". Por un lado, se trataría de pertenecientes a antiguas familias europeas que valieran no sólo por el nombre que llevan, sino también por lo que son, por su personalidad: ello en la idea de un eventual redespertarse de la herencia aun no perdida del todo, sino hecha sólo latente en su sangre y en su "raza". El segundo grupo correspondería a aquellos que han pasado a través de todas las destrucciones de los tiempos últimos —de la guerra y de la postguerra— sin haber quedado destruidos, que, luego de haber reconocido como ilusiones y mentiras a ideologías y mitos de ayer y de hoy, son capaces de un realismo superior y de una acción pura; entre éstos debería establecerse una solidaridad esencial, por encima de las fronteras y

de la oposición de los anteriores frentes. En el caso de que los dos grupos se unieran y lograran suplantar gradualmente a las actuales, débiles e inconsistentes "clases políticas" en las respectivas naciones, podría delinearse la perspectiva de una Europa una en sentido tradicional orgánico, mantenida unida no por simples factores materiales, como tales siempre contingentes, sino por una idea y por un poder superior: tal pues de poder hacer verdaderamente frente al peligro constituido por el bloque oriental.

Los hombres y las ruinas salió con un prólogo del príncipe VALERIO J. BORGHESE, personalidad sumamente conocida en tanto exponente de los combatientes de la última guerra, habiendo sido el jefe de las fuerzas de la Marina italiana que, entre otras cosas, en una empresa de grandísima audacia, hundieron en el puerto de Alejandría dos acorazados y otros barcos ingleses y habiendo él combatido hasta el final como comandante del cuerpo llamado *Decima Mas*. Esta asociación de su nombre con el mío debía tener un carácter simbólico: ambos éramos hombres que habían seguido libremente una línea ideal escapando del plano más bajo de la política, el uno pudiendo representar a los combatientes, el otro al teórico de una precisa idea de Derecha. Pensé que un tal binomio habría quizás podido cristalizar en Italia a fuerzas para aquel nuevo frente. Por lo demás, se había también proyectado hacer salir una nueva revista titulada en forma deliberadamente provocativa, *El Reaccionario*. Las cosas se presentaban de modo tal que el *Movimiento Social Italiano* era de hecho la principal agrupación de aquellos que, en líneas generales, no habían renegado del pasado y que rechazaban la democracia; pero sin embargo el mismo comprendía a tendencias divergentes, ello también por el equívoco *republicano* y "*social*" del "*fascismo de Salò*" (de allí el término "*social*" en la misma designación del partido). Se trataba ante todo de diferenciar en el seno de esta agrupación a una precisa corriente de Derecha y luego de agregar a fuerzas de una análoga orientación que por diferentes razones se mantenían afuera de aquel partido. Todo ello en términos diferentes de los de un partido político, más bien en los de marcos potenciales de un nuevo orden. Los partidos en todo caso podían servir como fuerza de maniobra en el período de interregno de la democracia parlamentaria (es de tal modo cómo en forma notoria el partido comunista se considera a sí mismo); no debían tener una verdadera autonomía. La segunda tarea era la de preparar y organizar —del mismo modo como lo hace el comunismo— a fuerzas

capaces de intervenir en caso de emergencia. En situaciones de tal tipo era evidente que todas las "mayorías" encaramadas a fuerza de votos de sufragio universal, con mujeres, burgueses, miembros de asociaciones católicas y parroquiales, y semejantes, se disolverán como la nieve ante el sol y sólo eficientes y peligrosas serán las fuerzas organizadas y armadas del comunismo y del social-comunismo. Por lo tanto: por un lado el encuadramiento de una *élite* de Derecha, por el otro, como contraparte, estos marcos potenciales para la acción; un partido únicamente para una función táctica y contingente.

Todo este proyecto no tuvo ninguna consecución. Y lo mismo valió en relación a otros intentos hechos en el campo monárquico. Fue instructiva por ejemplo la experiencia de la revista *Monarchia* creada por un antiguo amigo mío, GUIDO CAVALLUCCI, ya presidente de la *Unión Nacional Monárquica,* el cual se había propuesto defender la causa monárquica desde afuera de los vínculos y de las intrigas partidistas. De aquella revista, a la cual le diera gustosamente mi ayuda, no salieron sino dos números, puesto que la misma se encontró ante un dilema: atenerse a la línea planteada sin defeccionar, y entonces no obtener financiamientos; o bien obtenerlos y entonces pasar al servicio de intereses de los politiqueros. La *Ediciones dell'Ascia* que, organizadas por otro amigo mío, TOMMASO PASSA, del lado cultural habían comenzado a publicar *Los hombres y las ruinas*, se habían propuesto un interesante programa editorial de Derecha. La promesa de apoyos no fue mantenida. Así, además de mi libro, las mismas publicaron sólo la reedición de mi traducción de *La crisis del mundo moderno* de RENÉ GUÉNON.

En general parecen no existir en Italia, los presupuestos necesarios para una seria acción de resurgimiento ideal y político. Lamentablemente, como sustancia humana, por todas partes se encuentra la del "politiquero" que siempre permanece tal aun cuando combate al comunismo y profesa ideas "nacionales". Las intrigas parlamentarias han absorbido poco a poco también a los mejores.

XI

BACHOFEN, SPENGLER, LA "METAFÍSICA DEL SEXO" Y LA "VÍA DE LA MANO IZQUIERDA"

En el plano intelectual, durante el mismo período me he ocupado de varias traducciones, de las cuales sin embargo han salido con indicación de mi nombre sólo las que tenían alguna relación con el orden general de las ideas sostenidas por mí.

Con el título: *Las Madres y la virilidad olímpica* ya en 1949 había salido, para *Ediciones Bocca*, una traducción mía de un grupo de pasajes de las obras de J. J. BACHOFEN, elegidos de modo de dar una idea de conjunto de las concepciones e investigaciones de este autor, lo cual servía para fortalecer la línea de pensamiento defendida por mí. Ya he hablado del libro en precedencia. En efecto, en Italia, BACHOFEN era casi ignorado; cuanto más alguno lo había citado de pasada, como aquel que había descubierto el matriarcado, para sostener seguidamente que sus ideas habían sido superadas por sucesivas y más científicas investigaciones. Pero esto no era cierto para nada. Tal como he indicado, el horizonte bachofeniano tiene muchas más vastas dimensiones, abarca una morfología general de las civilizaciones y una filosofía de la historia y del mito antiguo. En cuanto a geniales intuiciones y capacidades de síntesis, para no hablar de un método general orgánico de investigación muy diferente del de los estudios académicos "científicos" corrientes, los autores que le siguieron no pueden para nada ser comparados con él. En el exterior, sobre todo en Alemania y en Suiza, BACHOFEN había sido "redescubierto", se había reconocido en él a un maestro y se había visto la importancia de la contribución intrínseca y metodológica dada por él al estudio de la antigüedad. Sus obras principales, o parte de las mismas, habían sido por lo tanto reeditadas y, tal como he mencionado, su influencia en un reciente pasado había incluso alcanzado a

los movimientos políticos en la lucha por una concepción de la vida.

Con mi traducción y con breves comentarios a los pasajes elegidos me propuse pues atraer sobre BACHOFEN también la atención de la cultura italiana. El libro había sido compilado ya antes de la última guerra. En su momento había reputado que las categorías fijadas por BACHOFEN en su estudio de las tradiciones, de los símbolos y de los mitos antiguos fuesen tales de poder ser también utilizadas para una doctrina de las "razas del espíritu": se podía hablar del hombre solar, demétrico, telúrico, afrodítico, dionisíaco, amazónico y así sucesivamente, como de tipos sumamente definidos. Había también proyectado desarrollar tal tipología o morfología en manera sistemática, habiendo sido solicitado para ello por un editor alemán. Luego, abandoné tal idea y me limité al libro en cuestión.

El mismo comprende ante todo la vasta y famosa introducción a la obra principal de BACHOFEN, *Das Mutterrecht*, a la cual le di el título "*La era de la Madre y su superación*"; la misma presenta las líneas fundamentales de la concepción de BACHOFEN, precisa la figura, el lugar, el significado y el fondo religioso de la "ginecocracia", las variedades de la misma y, en fin, el pasaje al principio paterno y al símbolo apolíneo-solar. En otros pasajes son indicados varios estadios intermedios. Traduje luego la no menos conocida, importante y amplia introducción a *Die Sage von Tanaquil*, la que titulé "*Tanaquil, Romanidad, Oriente y Occidente*". En la misma BACHOFEN reasume las tesis de esta otra obra suya en la cual había aplicado sus ideas básicas a una interpretación de acuerdo a la dimensión en profundidad del desarrollo y de la historia de la antigua romanidad. El surgimiento y afirmación de Roma se le presentó a BACHOFEN en los términos de la lucha tenaz y victoriosa (si bien en un cierto sentido invisible) del principio paterno, olímpico y uránico en contra de un fondo antitético de formas de vida, de espiritualidad, de culto y de derecho que en la Italia preromana se remitía esencialmente al polo opuesto, a la civilización de la Madre y de la Mujer. Aparte de otros pasajes –sobre *Dionisio*, sobre *Apolo*, sobre los Etruscos, sobre la inmortalidad según las dos opuestas civilizaciones, sobre PITÁGORAS, sobre el fondo sagrado de los juegos antiguos, etc.– me pareció sumamente importante traducir dos pasajes a los cuales les di como título "*El derecho y el mundo de los orígenes*", en razón de su posibilidad de encaminar hacia una especie de "psicología de lo profundo" de las formas jurídico-políticas y sociales. En efecto BACHOFEN había buscado

demostrar que el denominado "derecho natural", con todos sus corolarios de carácter igualitario-democrático y societario, no es para nada una concepción filosófica autónoma y universal, sino que deriva esencialmente de la visión ctónica, lunar y femenina de la existencia, tiene pues como subsuelo la civilización de la Madre, reflejando su específica orientación, antitética con respecto a lo que en un derecho diferente se remite en gran medida al principio paterno y viril manteniendo una esencial relación con el ideal del Estado y con el patriciado. Es fácil entrever la importancia de las obvias deducciones a las cuales da lugar este encuadre; entre todas éstas, aquella que sostiene que todo *jusnaturalismo*, lejos de ser, como muchos han pretendido, la afirmación de una instancia superior ética y humana con respecto al derecho positivo, no es sino un fenómeno regresivo y que tal significado es pues propio, genéticamente, de toda ideología igualitarista, democrática, comunista y plebeya. Su espíritu es el mismo del telurismo y de la ginecocracia de los orígenes (subsuelo "femenino" de todas aquellas teorías). Por lo demás, es interesante que los primeros teóricos del comunismo político, invirtiendo naturalmente las evaluaciones en función de sus fines, remitiéndose a las ideas expuestas sobre un plano sumamente banal, casi sólo etnológico, por el norteamericano MORGAN, se habían fundado en un análogo orden de ideas para presentar al comunismo, por lo menos como espíritu, como un "retorno a los orígenes" (los supuestos orígenes matriarcales colectivistas de todo el género humano).

A decir verdad, *Las Madres y la virilidad olímpica* logró tan sólo en muy pequeña parte la tarea que me había propuesto al compilarlo. Tal como lo mencioné, también en este caso se manifestó el carácter refractario de la cultura italiana predominante respecto a tales objetos y temas del estudio de los orígenes, del mito y de la historia del espíritu. Luego de mi libro, alguno que otro se ocupó en Italia de BACHOFEN: pero evitando hacer prevalecer aquellos contenidos específicos de concepción del mundo y de exégesis del mito que yo había sobre todo puesto de relieve, en una precisa "funcionalidad".

Por encargo del editor *Longanesi* traduje del alemán, entre otras cosas, siempre en el mismo período, la conocida gruesa obra de OSWALD SPENGLER *La decadencia de Occidente*. Ello me ofreció la ocasión de precisar en una introducción, el significado y la limitación de esta obra que en su momento había tenido una resonancia mundial. SPENGLER pertenece al grupo de

aquellos escritores que han rechazado los esquemas progresistas e historicistas del anterior período y que se han dado cuenta del carácter crepuscular de la época en la cual vivimos: sin embargo ello acontecía sin disponer de adecuados puntos de referencia en principios de carácter tradicional, manteniendo en vez ideas distorsionadas propias de los tiempos últimos. En mi introducción puse de relieve cómo uno de los méritos principales de SPENGLER ha sido su contribución a la superación de la concepción lineal y evolutiva de la historia, con una considerable ampliación y enriquecimiento de horizontes. La contraparte negativa es sin embargo la afirmación de un pluralismo y por ende de un relativismo histórico. Para SPENGLER no existe la "civilización" en singular, sino que existen muchas civilizaciones diferentes y discontinuas las unas respecto de las otras, que constituyen en sí mismas unidades cerradas, teniendo cada una de ellas, del mismo modo que los organismos biológicos, un nacimiento, una juventud, una madurez y un inevitable ocaso, repitiéndose tal ciclo con las mismas fases y con el mismo esquema. Una tal concepción sólo puede valer para el aspecto más exterior y episódico de las diferentes civilizaciones y es demasiado simplista. Además en la morfología spengleriana se trata sumamente menos de una filosofía o metafísica de las civilizaciones que de una especie de psicología de las mismas, basada en material sumamente espurio y secundario. De cualquier modo yo resalté que lo esencial es reconocer, más allá del pluralismo de las civilizaciones, un **dualismo** esencial: civilizaciones (o fases de civilización) tradicionales, opuestas a civilizaciones (o fases de civilización) de tipo "moderno". Un tal dualismo, expuesto en mi *Rebelión contra el mundo moderno* corresponde en parte a la bien conocida oposición de SPENGLER entre *Kultur* y *Zivilisation*, designando el primer término para él a las formas o fases de una civilización de carácter cualitativo, orgánico, diferenciado y viviente, el segundo el segundo a las de una civilización de carácter racionalista, burgués, mecanicista, informe y sin alma. Si SPENGLER ha sido bastante feliz en la descripción de la fisonomía de todo lo que es *Zivilisation*, fase terminal crepuscular (para él) de todo ciclo, él sin embargo, a causa de la mencionada falta de puntos adecuados de referencia doctrinarios y de su subyacencia justamente a los mitos de una *Zivilisation*, en cambio, de lo que es propiamente una *Kultur*, es decir, diremos nosotros, de lo que es una civilización tradicional, no ha tenido sino una idea sumamente incompleta e inadecuada.

Le ha faltado a él totalmente el sentido de la dimensión metafísica y de la trascendencia, que en cada verdadera *Kultur* constituye lo esencial. La distorsión es luego manifiesta cuando SPENGLER refiere en vez la *Kultur* a la "vida", al "instinto", a la raza, al substrato "materno", irracional y casi inconciente del ser y de la existencia, contrapuesto a las formas del "ser despierto" intelectualizado y "espiritualizado". En lo cual es evidente la influencia deletérea de las modernas filosofías de la vida y de lo irracional. Ahora bien, también en otras ocasiones y afuera del campo de la historia (por último, por ejemplo, en el ensayo "*El símbolo, el mito y la desviación irracionalista*", salido en 1960 en la revista alemana *Antaios* y luego reproducido en mi libro *El Arco y la Clava*) yo había puesto en luz que ideas de tal tipo reflejan sólo la disociación existencial a la cual ha conducido un proceso degenerativo: *Erleben*, simple experiencia vivida y ensimismamiento vital regresivo por un lado, conciencia abstracta intelectualista por el otro: "estar" privado de claridad intelectual y claridad intelectual desarraigada del ser, son sólo los dos fragmentos de una superior y anterior unidad, no captando la cual aun toda comprensión verdadera del centro de toda verdadera *Kultur*, del mundo de los orígenes, de las civilizaciones de tipo no-moderno, permanece como algo imposible. El esclarecimiento de este punto me ha parecido mucho más oportuno, en cuanto varias nuevas revalorizaciones modernas de lo que es símbolo y mito manifiestan justamente el equívoco irracionalista. Junto a SPENGLER, KLAGES ha arribado, en esta misma dirección, hasta a confundir con el "espíritu" aquello que es simple *Verstand*, el intelecto abstracto "antagonista de la vida" o del "alma": y se ha ya visto que JUNG se mueve en una dirección no muy diferente.

Por generosidad, y también porque en el ámbito de la introducción a una traducción no era la circunstancia apropiada para ello, no me detuve en indicar todos los errores y desvíos que en la obra de SPENGLER son sumamente mucho más numerosos que las intuiciones felices: por ejemplo, las cosas que afirma sobre el buddhismo, el taoísmo y también sobre el estoicismo, sobre la civilización greco-romana cual simple civilización de lo "corpóreo" y así sucesivamente, hacen palidecer de espanto. Una consideración particular habría merecido la famosa concepción spengleriana del "*hombre faustiano*", a fin de indicar en la aparición del tipo de este hombre en el cual se ha querido ver la expresión de nuestra última *Kultur*, uno de los

factores principales de la crisis del Occidente. En otra ocasión he deducido del impulso "*faustiano*", junto al de las exploraciones y de la expansión ilimitada afirmada significativamente en sincronía con el denominado Renacimiento y con el humanismo, el efecto de la descarga hacia lo externo, "horizontalmente", de aquella tensión metafísica que en el período precedente estaba dirigida hacia lo alto, "verticalmente". En vez he considerado como válidas las ideas de SPENGLER acerca del "*cesarismo*" cual fenómeno esencial de la faz más avanzada de una *Zivilisation:* cuando una civilización orgánica y cualitativa ha concluido y nos hallamos ante masas de individuos desarraigados, intervienen formas violentas de unidad que se apoyan sobre un poder informe y puramente personal, privado de cualquier crisma, de "grandes individualidades en una época de la "política absoluta". Las mismas ideas ya habían sido expuestas en la crítica al "totalitarismo" contenida en *Los Hombres y las Ruinas*. (Naturalmente, la referencia a CÉSAR para designar aquel fenómeno es unilateral, prescinde de otros aspectos diferentes de aquella figura).

Si bien sumaria, esta toma de postura ante las concepciones de SPENGLER, para lo cual mi introducción de su obra principal me ha dado la ocasión, era oportuna también por el hecho de que tal vez han sido consideradas "spenglerianas" mis posturas expuestas sobre el mundo moderno. En vez, mis puntos de referencia son totalmente distintos; la influencia de SPENGLER sobre mí puede decirse nula; ya he indicado que, en todo caso es la línea del pensamiento "tradicional", representado en los tiempos modernos esencialmente por la corriente guénoniana, la que ha tenido a tal respecto una importancia.

Otra traducción mía del alemán ha sido la de *Sexo y carácter* de OTTO WEINIGER. Ya existía una versión de la obra, pero pésima e incompleta. Por deseo del editor *Bocca*, hice una nueva. WEINIGER había sido uno de los autores que en mi juventud me habían interesado particularmente. En un primer momento había pensado en unir a la nueva traducción una amplia introducción a fin de precisar el alcance de las teorías de WEINIGER sobre el sexo y sobre la mujer. Luego me di cuenta de que un examen de tal tipo no podía estar contenido en el espacio restringido de una simple introducción y que además se imponía la referencia a muchos argumentos que iban mucho más allá de los horizontes del libro en cuestión. Es así como poco a poco tomó forma en mi mente la idea de escribir una obra sobre el tema. De

aquí pues el libro principal que he publicado en esta segunda postguerra, *Metafísica del Sexo*. El mismo ha salido para las ediciones "*Atanor*" en 1958, luego en dos ediciones francesas (*Payot*) en 1959, en 1962 en edición alemana (*Klett-Verlag*), finalmente en una tercera edición revisada y acompañada con ilustraciones para *Ediciones Mediterrranee* (1969). Lamentablemente las dos traducciones se encuentran lejos de ser perfectas. Ciertas recientes experiencias personales en este período han tenido un papel importante por haber guiado mi mirada hacia especiales dimensiones del tema a tratar y por haberme abierto más amplios horizontes. Por otro lado, en el libro han sido retomadas y desarrolladas también ciertas ideas sobre el sexo ya mencionadas en mis anteriores libros, en especial en lo que se refiere a la doctrina del andrógino y a las técnicas sexuales de carácter iniciático y mágico.

En esta obra el término "metafísica" es usado en un doble sentido. El primero es el corriente en filosofía, en donde se entiende por metafísica la búsqueda de los significados últimos. El segundo sentido es el casi literal; el mismo puede referirse a lo "que va más allá de lo físico", en tal caso, en el sexo y en las experiencias del sexo. Pero en el desarrollo del tema se estableció una natural convergencia entre los dos significados. También en este libro, como principio directivo ha sido para mí el de explicar lo inferior partiendo de lo superior, de acuerdo al método tradicional y la antropología tradicional que ya me había servido para rectificar la teoría de la raza, y no a la inversa como de acuerdo a la inclinación constante de casi todo el pensamiento moderno. Si el evolucionismo cientificista, partiendo de la premisa de que el hombre deriva de las especies animales, ha sido llevado a la consideración particular de explicar los fenómenos del sexo y del *eros* sobre una base esencialmente biológica, viendo en ello la forma humana, más o menos sublimada, de aparecerse de impulsos físicos y biológicos ordenados esencialmente a la reproducción de la especie, para mí se ha tratado de seguir la vía opuesta: siendo opuesta la premisa, es decir que el hombre en cuanto tal tiene una realidad distinta de todo lo que es animal y físico, y que sólo cuando se "desnaturaliza" parece pertenecer a tal plano. Además, teniendo en vista el modo con el cual el dominio del sexo ha sido tratado por el psicoanálisis, he escrito a tal respecto: "Justamente porque hoy el psicoanálisis con una inversión demónica ha dado relieve a una primordialidad sub-personal del sexo, a esta

primordialidad es necesario oponerle otra, de carácter metafísico, de la cual la primera es una degradación, y éste es uno de los intentos fundamentales de este libro". En fin, en general, la intoxicación sexual y erótica que la época moderna, como toda época crepuscular, presenta en forma pandémica, recomendaba tratar el tema partiendo de puntos de vista ya desde hace mucho tiempo caídos totalmente en el olvido.

En un nivel preliminar he limpiado el terreno de varias interpretaciones sobre el impulso sexual basado en el instinto de reproducción y sobre el schopenaueriano "genio de la especie", sobre el "principio del placer" (es decir sobre la pura voluptuosidad como móvil), sobre la teoría hormonal, etc. Así de a poco ha podido resultar el carácter primario y en cierto modo indeducible del *eros* humano y del mismo fenómeno del placer sexual. El fondo del *eros* está más bien constituido por un hecho "magnético", determinado por una polaridad esencial, generadora de un especial estado de ebriedad y de exaltación con el correspondiente desplazamiento del nivel ordinario de la conciencia. En este punto ha resultado consecuente la utilidad de diferentes doctrinas del mundo de la Tradición, en especial la extremo-oriental acerca del *yin* y del *yang*, en su significado posible de principios puros de la masculinidad y de la femineidad en general, y de fundamentos de tal magnetismo. Referencias análogas he seguido dando en posteriores capítulos, para iluminar y profundizar varios aspectos de la fenomenología erótica. Una vez limpiado el terreno y puesto al desnudo el hecho esencial y elemental, nos quedaba preguntarnos acerca de cuál sea la "metafísica" del magnetismo elemental, condición y subsuelo de todo *eros*.

La respuesta, en vez de pedirla a la biología, lo hice con el mito tradicional y propiamente con el **mito del andrógino**, el cual ha tenido su más conocida expresión, si no la única, en las ideas referidas por PLATÓN en *El Banquete* y puestas por él como fundamento de su erotología. Desmitologizado, el andrógino indica al ser completo, individuo, inmortal. El andrógino quebrado da lugar a seres de los dos sexos. En su fondo último, el impulso del *eros* es el impulso hacia la reintegración y reunificación de las dos partes: es el impulso metafísico elemental de superar el estado del individuo escindido y está condicionado por restaurar la unidad absoluta y primordial del ser. A tal efecto la sustancia primaria del *eros* es una especial forma de la ebriedad hiperfísica análoga a todas las otras que el

mundo antiguo consideró como posibles vías para una experiencia de lo suprasensible (también esto fue claramente reconocido por PLATÓN).

Esto era dicho en un nivel más alto y de acuerdo a lo que se revela a una mirada capaz de captar las esencias. Todas las otras formas de la sexualidad deben ser deducidas en los términos de una gradual involución o escala descendente: brama, deseo del simple placer, instinto genético, sexualidad animal en general, –en el hombre y luego sucesivamente en las especies inferiores al hombre– no son sino manifestaciones siempre más degradadas, materializadas y desviadas de la verdadera ebriedad erótica, en las cuales se oscurece siempre más el sentido primordial del *eros*: la necesidad de la autoconfirmación, la necesidad de lo incondicionado. A tal respecto un punto particular, puesto en relieve por mí también en anteriores libros, es la oposición entre el fin efectivo y profundo, aun si encubierto y en gran parte inconciente, del *eros* y el proceso de la generación física. La generación física coarta aquel impulso: la continuidad insignificante de la especie en una sucesión de individuos caducos se sustituye al nacimiento de un ser que debería conducirse más allá del círculo del *bios* y de la vida mortal terrestre.

Una parte del libro está dedicada al análisis de los "fenómenos de trascendencia en el *eros* profano", es decir al esclarecimiento sistemático de todo lo que en el mismo amor sexual profano, normal, anormal o exaltado, expresa respecto de esta dimensión más profunda del *eros* y tiende ya a una parcial o momentánea remoción de los límites de la conciencia ordinaria en el hombre y en la mujer, en especial en el trauma orgiástico del amplexo, en base a un impulso cuya potencialidad metafísica no se expresa en su afirmarse –en la verdadera pasión y en el deseo vehemente– como algo más fuerte que cualquier norma, principio, valor o institución de la vida común. Aquí nos encontramos pues en el ámbito de la "metafísica" del sexo en el segundo de los sentidos antes indicados. Las relaciones entre voluptuosidad y dolor, el complejo amor-muerte, los hechos de sadismo, de masoquismo y de fetichismo, la orgía, ciertos fenómenos de la pubertad, el "amor eterno", las implicancias del celo y del pudor, y así sucesivamente, así como la misma terminología de un cierto lenguaje de los amantes y ciertos testimonios acerca de la experiencia del amplexo y del orgasmo, han sido detenidamente examinados por mí a fin de recoger los indicios correspondientes.

Esta búsqueda que, disponiéndose de alguna práctica especializada como neurólogo o ginecólogo podría ser ampliada mucho más (siempre que se mantuviesen los adecuados puntos de referencia), en mi libro ha sido integrada con una segunda investigación referida a todo lo que tradiciones antiguas o no-occidentales conocieron en materia de dimensiones y de posibilidades superiores de la experiencia del amor y del sexo. Y aquí se entra en el dominio de lo sagrado, a veces también en la mística, de la iniciación y de la magia. Es justamente conduciéndose en este más vasto conjunto, hoy ignorado por la mayoría, que aparece bajo una luz nueva todo lo que esporádica y tentativamente se manifiesta también en muchas experiencias corrientes del amor sexual y se puede captar su sentido más profundo escondido.

A su vez, esta segunda búsqueda me ha conducido a nivel natural al campo tratado en una sucesiva sección de mi libro, titulada: "*Dioses y diosas, hombres y mujeres*". En la misma he procedido a otra inversión de puntos de vista; se trata de examinar la "mitología del sexo", es decir, el mundo de las figuras divinas, de los principios metafísicos y cosmológicos y de los símbolos en los cuales en tantas tradiciones se hace valer la diferenciación sexual, la de lo masculino y de lo femenino. Naturalmente, en esto se ha querido ver un simple reflejo, o una proyección imaginaria en lo divino, de la realidad humana que conoce a hombres y a mujeres. El hombre de la tradición consideró las cosas en manera sumamente diferente; para él los dioses y las diosas eran algo real, eran potencias, entidades, "arquetipos" de los cuales la diferenciación de los hombres y de las mujeres (la sexualización de los seres humanos) es un reflejo y una manifestación en gran parte condicionada. Es en ellos que se buscó pues conocer el misterio y el sentido del sexo, con referencia a una realidad anterior y superior a sus apariciones sobre el plano humano y físico.

Así pues, es partiendo del estudio del mundo divino sexuado, dramatizado por las múltiples mitologías y tradiciones sapienciales, que yo he buscado de bajar los lineamientos de una tipología sexual, de definir no sólo lo que debe comprenderse como "hombre absoluto" y "mujer absoluta", sino también las principales formas típicas en las cuales la una y la otra se diferencian, más allá de la multiplicidad indefinida de los individuos de los dos sexos. Por ejemplo, en función de *Demetra* y de *Afrodita* (o de *Durgâ*) se puede captar la diferenciación fundamental del tipo de la mujer como

madre y del de la mujer como amante. En todo esto he tenido manera de desarrollar y de ampliar también algunas posturas de WEINIGER. Este autor, además de considerar tal diferenciación morfológica (aunque de una manera sumamente distorsionada en razón de una curiosa ecuación personal misógeno-puritana y sexófoba), había indicado también la oportunidad metodológica de fijar *a priori* y en modo universal el concepto del hombre absoluto y de la mujer absoluta como bases y medidas para encaminarse hacia el estudio de los hombres y de las mujeres de la realidad, que no son casi nunca totalmente hombres y totalmente mujeres, sino que son seres definidos por una variada mezcla y dosis de las dos cualidades. He también retomado y desarrollado de WEINIGER la ley elemental de las atracciones sexuales, deducible de tal concepción.

Pero mi examen de la "mitología del sexo" tenía también la finalidad de introducir en otros aspectos de las tradiciones y de las prácticas antiguas relativas al sexo, puesto que en las mismas una idea fundamental era justamente que, si bien en forma latente o potencial, el dios y la diosa, lo puramente masculino y lo puramente femenino, están en realidad presentes en todo hombre y en toda mujer. Ello me ha llevado a examinar dos particulares dominios. El primero es el de las sacralizaciones: sacralizaciones en marcos simbólicos, rituales y religiosos institucionales, con múltiples ritos referidos a la unión del hombre con la mujer, a través del matrimonio, en la *gens*, hasta la misma prostitución sagrada. El segundo dominio se refiere no a encubrimientos, sino más bien a experiencias vividas y verdaderas acciones evocatorias: aquí la activación de las posibilidades más profundas y trascendentes del sexo se vinculó justamente a la evocación efectiva, casi mágica, en el hombre o en la mujer, de los correspondientes arquetipos, del dios y de la diosa, del hombre absoluto y de la mujer absoluta. También a tal respecto he recogido y ordenado una rica documentación que se extiende hasta las experiencias de fondo iniciático (más que vagamente místico) de los "*Fieles del Amor*" medievales así como incluso a ciertos aspectos de la demonología. Pero también aquí he podido indicar que los procesos de los que se trata, es decir, los procesos evocatorios y transfigurantes, en formas parciales, inconscientes o tentativas, se desarrollan ya en muchas experiencias del amor corriente, allí donde el mismo alcance una suficiente intensidad.

La última sección del libro se titula "*El sexo en el dominio de la iniciación y de la magia*". Se trata de la misma dirección, sólo que se va más allá en un campo casi inexplorado. Aquí entran en tema aquellas tradiciones, casi siempre secretas, en las cuales se considera un especial régimen de amplexo, de la unión con una mujer, a fin de que el poder destructivo "trascendente" contenido virtualmente en la experiencia erótica llegue al acto y sea dirigido en modo de provocar la experiencia de un ruptura real de nivel en la conciencia condicionada: lo cual constituye también el fin de toda alta iniciación. He reunido, a tal respecto, lo que se conoció en círculos sumamente cerrados en la India, en China, en parte también en el Islam, y en el esoterismo hebraico, para terminar con noticias sobre prolongaciones de estas enseñanzas y de estas prácticas hallables en algunas organizaciones y autores de nuestros tiempos. No he dejado a un lado una mención sobre el uso de lo que se supone que el sexo y la unión sexual sean susceptibles, además que para fines extáticos e iniciáticos, también para la "magia" en el sentido corriente e inferior, es decir para provocar a nivel extranormal ciertos efectos en el ambiente. (He aclarado este punto a tal efecto en una introducción mía a la traducción italiana del libro *Magia Sexualis* de A. B. RANDOLPH salida en 1967).

No se encuentra privado de interés el hecho de que justamente al considerar en sus presupuestos las prácticas secretas aquí mencionadas, sobre todo en las tántricas, han resultado confirmadas las ideas por mí formuladas en la parte introductoria del libro, en donde he buscado demostrar la independencia de la pura experiencia erótica de los condicionamientos fisiológicos y su "trascendencia" con respecto al mero instinto de reproducción.

En la conclusión he subrayado que el libro tiene esencialmente el fin de un desplazamiento y ampliación de horizontes análogo al que he tenido en vista al tratar otros temas en otras obras, en las cuales las referencias a un saber y a una concepción de la vida olvidadas han tenido un papel por igual importante e iluminativo. Aparte del aspecto informativo, he agregado que, en general, lo más que puede venir –y ni siquiera en la mayoría– de esta ampliación de horizontes es no considerar más como "normal" y sólo posible o real lo que en nuestros días llega a manifestarse en el campo del sexo y del *eros*, campo en donde ya predominan no sólo las formas más primitivizadas y degradadas, si no también morbosas, del uno y del otro. Para alguna persona más calificada, hombre o mujer, quizás el conjunto de

los puntos de vista y de los conocimientos expuestos en el libro pueda servir para esclarecer diferentes problemas individuales o para presentir vías que se encuentran afuera de las bajuras de lo "demasiado humano". En cuanto a la realización de las posibilidades verdaderamente trascendentes del sexo, a pesar de que éste permanezca como "la más gran fuerza mágica de la naturaleza", es necesario sin embargo no hacerse ilusiones, excepto que en algunos casos excepcionales, debido al estado en el cual se ha reducido existencialmente la humanidad moderna. Allí donde el mismo no se haya banalizado o bien decaído en mera corrupción, como un género más o menos corriente de consumo, hoy el sexo vale como máximo por su contenido de una exasperada sensación; es "la ilusoria, oscura, desesperada mitigación por el disgusto y la angustia existencial de quien ha tomado una vía sin salida". Con tales palabras me refería esencialmente al papel que el sexo (junto a las drogas) posee en ciertas nuevas generaciones "quemadas" y a la deriva, en *beats* y *hippies*, las cuales se ilusionan de hallar justamente en sensaciones exasperadas el sustituto de un perdido sentimiento real de la existencia.

Al tratar el sadismo, para indicar su sentido último que puede serle propio a la luz de una metafísica del sexo, en mi libro he sido llevado a hablar nuevamente de la "*Vía de la Mano Izquierda*". El concepto de esta vía deriva de la doctrina tradicional acerca de los tres aspectos esenciales de la divinidad, del Principio: como potencia que crea, que conserva y, finalmente, que destruye, manifestándose en su trascendencia respecto de toda forma finita y condicionada. La "*Vía de la Mano Derecha*" tiene referencia con los primeros dos aspectos del Principio y, sobre el plano de los comportamientos, de la ética y de la religión; está caracterizada por la afirmación de lo existente, por su sacralización, por la conformidad con las leyes y los preceptos positivos de un determinado ordenamiento tradicional de la vida terrenal. La "*Vía de la Mano Izquierda*" se refiere en vez al tercer aspecto del Principio, el de la pura trascendencia, y puede implicar no sólo el desapego de todo orden y norma existente (como en la ascesis absoluta), sino también una destrucción, la anomía, el desvinculamiento destructivo, aunque efectuado aquí siempre en el sentido de lo incondicionado. Ahora bien, el punto de vista prevalecientemente seguido por mí en *Metafísica del Sexo* ha sido justamente el de la "*Vía de la Mano Izquierda*". En el libro he más bien mencionado de paso, al hablar de la ética de los dos sexos, lo que

había escrito en *Rebelión contra el mundo moderno*, en lo relativo a la concepción tradicional de la unión del hombre y de la mujer en los marcos institucionales (por ende en el orden de la "*Vía de la Mano Derecha*"). Pero en primer plano en el mismo se encuentra sobre todo el sexo tomado en sí y por sí mismo, cual pura experiencia, considerada en sus potencialidades destructivas (y, conjuntamente transfiguradoras y, en el límite, fulgurantes) que excluye absolutamente toda subordinación suya a fines simplemente humanos, y aun más, sociales y biológicos. Por lo demás, el punto de vista de la "*Vía de la Mano Izquierda*" es también el que debía seguir en mi libro, *Cabalgar el tigre*, en vista de la situación misma de los tiempos últimos y del correspondiente balance negativo que me vi obligado a hacer en manera definitiva, luego de haber constatado que ninguna iniciativa enderezadora, reconstructora o creativa (como "*Vía de la Mano Derecha*") puede ilusionarse alguien que tenga alguna probabilidad de éxito en el clima general del mundo y de la sociedad actual antes del cierre de un ciclo. En una época de general destrucción, la única vía que se puede intentar es justamente la de la *Mano Izquierda*, a pesar de todos sus riesgos.

XII

DEL "OBRERO" A "CABALGAR EL TIGRE"

Antes de hablar de la obra recién citada, haré mención a dos de mis trabajos menores publicados en el último período. El primero, *Los Versos de Oro pitagóricos*, salió en 1959 para *Ediciones Atanor*. A decir verdad compuse ese pequeño trabajo sólo por deseo y encargo del editor. En efecto, yo no tengo demasiada simpatía por el pitagorismo. Con respecto al mismo, cuanto más comparto el punto de vista de BACHOFEN, el cual lo ha considerado como esencialmente marcado por el espíritu de la pre-indoeuropea y pelásgica "civilización de la Madre", asociado también a lo que en Italia preromana en general representó muchas veces el mismo elemento etrusco. Sin embargo el pitagorismo –es decir el conjunto de testimonios fragmentarios sobre el que se basan nuestros conocimientos del mismo– presenta una cierta complejidad e hibridismo. Tal como es sabido, *Los versos de Oro* son una compilación bastante tardía (del II o incluso del III o IV siglo d. C.) que, a pesar de la fama de la que gozaron en ciertos ambientes antiguos, se reduce a algunos preceptos morales de un nivel muy poco trascendente y con un escaso contenido sapiencial. En el librito elaborado por mí he reproducido el texto de los *Versos*, teniendo también en cuenta las mejores traducciones que se han hecho de los mismos (una había sido ya presentada en *Introducción a la Magia*), y en un comentario y en un estudio introductorio he utilizado los principales testimonios existentes sobre el pitagorismo así como el comentario de HIEROCLES de los *Versos* para tratar de dar al lector una idea de conjunto sobre el pitagorismo y su espíritu.

El hibridismo al cual he hecho referencia tiene que ver, entre otras cosas, con la presencia efectiva, en el pitagorismo y en el mito de PITÁGORAS, también de temas que remiten a la línea apolínea e incluso hiperbórea, que en sí mismos se separan de los de los "*Misterios de la Mujer*", de los que se

resiente el pitagorismo de manera característica en otros aspectos. Como aquello que en el pitagorismo refleja en parte la más pura herencia indoeuropea y helénica he indicado "la concepción del universo como cosmos, como un todo armoniosamente ordenado (se afirma que PITÁGORAS fue el primero en usar el término *cosmos*), el valor dado a todo lo que es límite y forma, la ética de la unificación armónica de los diferentes poderes del alma, el principio de la *euritmia*, la apreciación y la cultura del cuerpo (aspecto que sin embargo se encuentra en contraste con otra concepción pitagórica del mismo, de derivación órfica, que comprende al cuerpo como una cárcel), el método experimental en la aplicación científica de los principios, como un amor por la claridad y la exactitud en oposición a las nebulosidades pseudometafísicas y místicas, el valor dado también a la belleza plástica, la concepción dórica y aristocrática del régimen político (aparte de un trasfondo acentuadamente sapiencial, más que guerrero y regio), la idea jerárquica afirmada por lo menos en lo relativo a la concepción del verdadero saber". La restricción inherente a la palabra "por lo menos" tiene en vista concepciones opuestas de carácter iusnaturalista que, en vez de serlo en el campo iniciático, han sido atribuidas al pitagorismo en el social, concepciones que concuerdan por lo demás con la valorización y la divinificación del elemento femenino y con los múltiples otros sospechosos de tal escuela. En contra de ello, un punto interesante, que he creído bueno señalar partiendo del comentario de HIEROCLES, es que la apoteosis del adepto pitagórico parece que no fuese concebida mística y panteísticamente, sino como una acción de convertirse en un dios inmortal, de ser incluido entre los dioses: en lo cual se tendría una nueva conformidad con la orientación del espíritu clásico y helénico (la inmortalidad "heroica") además de una cierta correspondencia con la doctrina iniciática del denominado "cuerpo transformado", "perfecto" o de "resurrección", de la cual por ejemplo, el taoísmo ha dado una clásica formulación (tal como lo he indicado en la nueva edición del *Tao-tę-ching* de LAO-TZE). Pero también a tal respecto hay otros testimonios de diferente espíritu que en el pitagorismo expresan el componente opuesto.

El otro trabajo mío al que he hecho mención, *El "Obrero" en el pensamiento de Ernst Jünger*, ha salido en 1960 por el editor A. ARMANDO (*Ediciones Avio*). En el período entre las dos guerra mundiales había aparecido en Alemania un libro: *El Obrero, su figura y su dominio*, el cual,

al haberme sido señalado, atrajo mi atención. Su autor, ERNST JÜNGER, ya entonces era conocido por diferentes escritos contrastantes con la literatura derrotista y pacifista de la primera postguerra, que ponían de relieve las dimensiones positivas y espirituales que la misma guerra moderna puede presentar: de modo tal que hubo quien lo llamó el "*anti-Remarque*". Tampoco se trataba de un simple escritor. JÜNGER de joven se había enrolado en la *Legión Extranjera*, luego había tomado parte como voluntario en la primera guerra mundial siendo herido en varias oportunidades y ganándose la máximas condecoraciones al valor. Luego del derrumbe de la Alemania de GUILLERMO, él había gozado de un particular prestigio en los ambientes de orientación nacional y combatiente figurando como uno de los exponentes de la "revolución conservadora" de la cual ya he hablado al indicar los ambientes con los cuales en el anterior período he simpatizado y colaborado en la Europa central.

El punto de partida del pensamiento de JÜNGER era que en la guerra moderna se desencadena lo elemental (el término debe tomarse como cuando se habla de las fuerzas elementales de la naturaleza), lo elemental vinculado a lo "material", es decir a un conjunto de medios técnicos de extremo poder destructivo ("batallas de lo material"). Es como una fuerza no humana despertada y puesta en movimiento por el hombre, de la cual el sujeto como soldado no puede escapar: debe medirse con la misma, hacerse instrumento de la mecanicidad y al mismo tiempo ponerse al frente, sea espiritualmente como físicamente. Ello es posible tan sólo haciéndose capaz de una nueva forma de existencia, forjándose como un nuevo tipo humano que, justo en el medio de situaciones destructivas para cualquier otro, sepa captar un sentido absoluto del vivir. Para ello es sin embargo necesario una completa superación del modo de ser, de los ideales, de los mitos, de los valores, y en general de toda la concepción de la vida propia del mundo burgués.

Ahora bien, JÜNGER ha visto delinearse la temática considerada en la experiencia de la "guerra total" moderna en lo relativo a la existencia en general, puesto que también en ella, con el advenimiento de la técnica y de la mecanización y de lo que deriva de ésta, se habría ido manifestando lo "elemental" y se desarrollarían procesos generales destructivos y disolutorios, sucediendo con ello casi como si el instrumento se lanzara en contra del hombre —la ciencia y la técnica— que los ha creado para el dominio de la naturaleza. Así también aquí para JÜNGER se presentaba el

mismo problema: constatada la imposibilidad de apoyarse en los anteriores ordenamientos y en los anteriores valores y, al mismo tiempo la imposibilidad de sustraerse a los procesos en curso, es necesario que tome forma un tipo humano nuevo, capaz de hacer frente a las destrucciones activamente, es decir, de ser más el sujeto que el objeto de las mismas, aceptándolas en aquellos aspectos suyos por los cuales se puede ser conducidos hacia una superación de todo lo que es simplemente individual, hacia una nueva impersonalidad activa, hacia un "realismo heroico" a través del cual ni el hedonismo ni el mismo eudemonismo sean más los móviles esenciales de la existencia. Este realismo y esta impersonalidad diferenciarán nuevamente la sustancia humana más allá de todas las antítesis y problemas del mundo burgués y de las prolongaciones crepusculares del mismo. Al nuevo tipo, el que debería diferenciarse incluso en lo físico, como una nueva "figura" de la historia mundial destinada a hacer de centro, de sentido y de señor en la era de la técnica, JÜNGER le había dado el nombre de "obrero", *der Arbeiter*; de allí el título del libro en cuestión. Naturalmente que la elección del término es infeliz, dado que para JÜNGER no se trata para nada aquí de una clase social, de los "trabajadores", y mucho menos del obrero industrial proletario de las ideologías de izquierda, se trata más bien de un tipo general que tiene algo de ascético y al mismo tiempo de guerrero y que afirma este modo suyo de ser, unido a una frialdad y claridad en todo dominio de la existencia. En su libro JÜNGER consideró a la época actual como una época de transición (mezcla de museo y de canteras), formuló varios aspectos de la futura era del "obrero", aun en lo que se refiere a las estructuras políticas. A tal propósito era defendido un severo principio jerárquico y se hablaba incluso de una Orden. Las características del mismo eran denominadas tanto "espartanas", como prusianas, como de Orden de los Jesuitas y de *élite* de comunistas puros. De tal modo se aparece como evidente que JÜNGER tuvo en vista un ideal que se asomaba con rasgos similares en movimientos de ayer y de hoy de signo opuesto, pero mancomunados en una misma antítesis respecto del mundo de la burguesía y de la democracia.

Desde hacía tiempo me había propuesto hacer conocer el libro en Italia a través de una traducción. Pero al releerlo me he convencido de que con una traducción no se habría alcanzado el fin que tenía en vista. En efecto, en el libro las partes válidas aparecen mezcladas con otras que pueden perjudicar a un lector incapaz de discriminar, puesto que se expresan allí

situaciones locales, al menos de ayer, ni se tienen en cuenta las experiencias de las cuales desde aquel entonces ha aparecido toda su problematicidad. Además había algunas dificultades editorialicias. Así pues dejé caer la idea de una traducción sustituyéndola con la de una vasta síntesis basada en gran medida en extractos del libro, con separación de las partes accesorias o espurias, para poner en evidencia lo esencial y duradero: agregando un mínimo de encuadres críticos e ilustrativos. Así nació el trabajo antes mencionado. Acerca del aspecto crítico, he resaltado que, debido al actual clima de euforia y de prosperidad del mundo "occidental", las situaciones de alta tensión, en función de las cuales casi una fuerza mayor debería forjar el tipo del "obrero", parecen superadas. Aunque a decir verdad, la "era atómica" o de la "segunda revolución industrial", tiene evidentemente una doble faz. La actual paz tiene todos los caracteres de un simple armisticio y, finalmente, quedarán siempre los aspectos del problema del "obrero" en lo relativo no de situaciones externas, sino de destrucciones internas y de fuerzas elementales en rebelión contra las actuales estructuras: tanto más en la medida en que estas estructuras tienen un carácter cada vez más racionalizado y perfecto. La crítica esbozada por mí se refería más bien a la ambivalencia del tipo mismo del "obrero", puesto que con éste se podría también permanecer en el círculo cerrado de un activismo y de una formación interior de la cual está ausente la dimensión de la trascendencia, por ende todo elemento transfigurador y capaz de generar y legitimar nuevas jerarquías verdaderas. Por otro lado, es totalmente discutible que esta superior dimensión pueda ser reconquistada, dado que toda la concepción del mundo y toda la orientación propia de la ciencia moderna, fundamento de la técnica y por ende de la civilización última, se están convirtiendo en algo congénito en cada individuo de las últimas generaciones: pero ellos están justamente caracterizados por una negación de aquella dimensión.

JÜNGER habló ya en el libro en cuestión (y aun más en una obra más reciente, titulada *En la muralla del tiempo*) de una "metafísica" aun no percibida que existiría detrás del mundo de la máquina y de la técnica y que al final se manifestará y dominará. Ideas análogas se han asomado últimamente también en otros autores; un caso característico es el del libro de PAWELS y BERGIER, *El retorno de los brujos*, que ha tenido una cierta resonancia. Pero, de acuerdo a mi punto de vista, éstas son puros esquemas:

a menos que el término "metafísico" sea concebido en el sentido literal como "lo que está más allá de lo físico", y entonces un subsuelo no-físico podría también ser concebido como el aspecto interno del mundo mecanizado y tecnificado, aunque con un carácter "demónico", opuesto al "metafísico" en sentido propio. Así en la conclusión de mi ensayo he dicho que debería acontecer una verdadera y propia "mutación" (en el sentido que este término tiene en biología y en genética, en relación con el presupuesto para el nacimiento de nuevas especies), sin la cual el tipo del "obrero" jüngeriano, aun cuando tomase forma, difícilmente podría diferenciarse incluso de aquel que el comunismo puede tener como ideal en el marco de una fundamental degradación materialista y colectivista del hombre. Además no he podido dejar de notar que, a pesar de todo, la misma elección del término "obrero" puede ser un índice sospechoso: tal concepto pertenece sustancialmente al mundo de *Cuarto Estado*, de la última casta. Es un signo elocuente de los tiempos que hoy se hable por todas partes de "trabajo", usando tal término aun en el caso de actividades que con el trabajo en sentido estricto no tendrían que ver para nada y que de tal manera son degradadas: lo cual ha sido puesto de relieve por mí en diferentes ocasiones.

Por otro lado, en el conjunto de las obras de JÜNGER el libro que con mi ensayo he querido hacer conocer se ha, por decirlo así, despegado de su autor, en cuanto éste ha estado lejos de haberse mantenido fiel a los puntos de partida. La actividad más reciente de JÜNGER ha acrecentado en forma notoria su fama de literato y de escritor pero, desde el punto de vista espiritual, expresa una caída de nivel, sea por la prevalencia del interés simplemente estético y literario, sea por la influencia padecida por un orden de ideas diferente, muchas veces incluso antitético con respecto al que había inspirado *El Obrero* y su primera ensayística: casi como que la carga espiritual creada en JÜNGER por sus experiencias de combatiente de la primera guerra mundial y luego aplicadas al plano intelectual se hubiese poco a poco agotado. Por lo demás, en la segunda guerra mundial JÜNGER no tuvo ningún papel de relieve; no sólo ello, sino que parece que, al hallarse de servicio en la Francia ocupada, él hubiese entrado en relación con aquellos militares que en junio de 1944 trataron de suprimirlo a HITLER. En efecto, JÜNGER puede entrar en cierta medida dentro del grupo de aquellos que, luego de haber defendido las ideas de la "*revolución conservadora*",

han padecido una especie de trauma en razón de la experiencia del nacionalsocialismo, de modo tal de terminar en opacas ideas liberalizantes y humanistas, bastante conformes con la deseada "reeducación democrática" de su país, con una incapacidad de discriminar adecuadamente lo positivo de lo negativo en las ideas de ayer, para luego mantenerse firmemente apegado a lo primero. Lamentablemente, tal incapacidad es en general característica de la última Alemania, en la del "milagro económico".

El siguiente libro escrito por mí, *Cabalgar el Tigre*, en parte retoma, extendiéndola y completándola, la temática de JÜNGER. En esencia, el mismo corresponde al balance negativo que he debido recabar de mis experiencias y a una concepción realista de la situación general, es decir al convencimiento de que nada puede hacerse para provocar una modificación de relieve en esta situación, para actuar sobre procesos que, después de los últimos derrumbes, ya tienen un curso desenfrenado. En particular, el incentivo para escribir el libro me ha sido dado también por diferentes personas que me habían seguido en la faz "tradicional", que por lo tanto habían reconocido el superior derecho de un sistema de la existencia y de la sociedad que reflejara los valores de la Tradición tales como los había puesto en luz sobre todo en *Rebelión contra el mundo moderno*, pero que se preguntaban qué se pudiese hacer en el seno de un mundo, de una sociedad y de una cultura como la ya establecidas en la época actual. Evidentemente a éstos tan sólo había que indicarles una diferente orientación. Hay que abandonar cualquier fin constructivo exterior, convertido en irrealizable por una época de disolución como la actual, hay que aplicarse al problema puramente individual que consiste esencialmente en hacer de modo tal que "aquello sobre lo cual yo no puedo nada, no pueda nada en mi contra".

Éste es el problema considerado en mi libro: sin embargo no para cualquiera, no para el recién llegado, sino para un tipo particular, para el hombre de la Tradición, es decir para aquel que interiormente no pertenece al mundo moderno, que como patria y como lugar espiritual tiene la *otra* civilización y que por tal vía presenta también una particular estructura interior. Pero ésta no es la única limitación. En la introducción he indicado que no se trata de aquellos que, a pesar de todo, están dispuestos a batirse en posiciones perdidas, ni de quien tiene la disposición y las posibilidades materiales requeridas para desapegarse decididamente del mundo actual, y ni siquiera de los pocos llamados a hacer una obra de testimonio a través

de libros y de otras formas de divulgación a fin de que otros horizontes y dimensiones de la existencia no sean perdidos definitivamente incluso en lo que se refiere al simple conocimiento de los mismos, en sí o con referencia al pasado tradicional. En vez, el libro está dedicado a quien no puede o no quiere despegarse del mundo actual, que está listo a enfrentarlo y a vivir en él incluso en la formas más paroxistas sin que sin embargo interiormente se rinda, manteniendo allí la propia personalidad diferenciada. La fórmula "cabalgar el tigre" alude justamente a tal actitud. El tipo en cuestión asume fuerzas a las cuales no se puede contraponer directamente para doblegarlas, y procesos convertidos en irreversibles e irresistibles, manteniéndose firme y haciéndolos actuar en manera que el efecto para él sea una superación y una liberación en vez que una destrucción como es el caso para la casi totalidad de sus contemporáneos. En el libro la fórmula es aplicada únicamente a los problemas interiores de la persona, a su comportamiento, a su actuar y reaccionar en una época de disolución, sin ninguna finalidad externa, sin tener en vista ni siquiera el futuro, es decir el eventual cierre de un ciclo y la iniciación de uno nuevo. He escrito que si la teoría de los ciclos (en un sentido diferente del spengleriano y viquiano) forma parte de la sabiduría tradicional, aun prácticamente hoy no se debe buscar un sostén en la misma, en el sentido de que permanece indeterminado saber "si aquellos que han permanecido en vela durante la larga noche se encontrarán con los que arribarán en la nueva mañana".

Una precisión importante ha sido para mí la siguiente: ya se habla desde hace tiempo de crisis y de decadencia. Sin embargo se deja a un lado precisar qué es aquello que es afectado por tal crisis, por esta decadencia. ¿Es quizás el mundo de la Tradición? Para nada. Es esencialmente el mundo burgués, la civilización burguesa del Tercer Estado, la cual ha representado una negación del mundo de la Tradición. Así por estos fenómenos de crisis se podría hablar, hegelianamente, de una "negación de la negación", por ende de algo que puede eventualmente tener valores tan sólo negativos. La alternativa es que esta "negación de la negación" desemboque en la nada ("en la nada que irrumpe de formas múltiples del caos, de la dispersión y de la rebelión que caracterizan a no pocas corrientes de las últimas generaciones, o en aquella otra nada que se esconde detrás del sistema organizado de la civilización material"), o bien que la misma, para el hombre al cual me he dirigido, cree un nuevo espacio libre. Así es resaltada la instancia antiburguesa

y se rechaza el "régimen de los residuos", el vano intento de oponer a los procesos disolutivos en curso a una u otra de las sobrevivientes formas de la vida burguesa. Tomar postura en forma decidida a tal respecto, se me ha aparecido como necesario también por el hecho de que de parte de algunos ha sido sostenida la idea de reforzar tales residuos (por ejemplo, con referencia al catolicismo aburguesado) a través del injerto de alguna idea tradicional, sin darse cuenta de que ya ello equivaldría sólo para comprometer peligrosamente tales ideas sin arribar a ninguna posición firme.

Implícitamente (puesto que en el libro no se hacía mención) mi toma de posición ha tenido también en vista lo que en el ambiente guénoniano había sido formulado respecto de la "necesidad de un exoterismo tradicional". Éste es uno de los casos de los cuales aparece como tales ambientes sean demasiado indulgentes con esquemas abstractos normativos, sin tener en cuenta la realidad de hecho. La tesis afirmada a tal respecto por GUÉNON es que el saber superior no debe ser cultivado en un plano separado de las normas generales de la existencia fijadas por una tradición positiva (el "exoterismo") y mucho menos en oposición o rebelión en contra de las mismas. Los dos dominios deben ser solidarios y no debería buscar algo más aquel que no sea capaz de seguir las normas "exotéricas" destinadas a ordenar y a sacralizar toda la existencia. Ahora bien, justamente esto hoy representa una imposibilidad y, tal como he dicho, la constatación realista de tal imposibilidad ha sido el punto de partida de mi libro. No existen formas positivas y dadas que tengan un sentido y una verdadera legitimidad, en la cual hoy nos podamos apoyar. Ya una "sacralización" de la vida exterior y activa puede acontecer sólo sobre la base de una libre, auténtica orientación interior hacia la trascendencia, no ya hacia uno u otro precepto moral y religioso. Por lo cual, si para el problema de cabalgar el tigre he hecho intervenir también –como es natural– enseñanzas tradicionales, se ha tratado justamente de las de las "doctrinas internas" que en general en las mismas civilizaciones tradicionales no eran de dominio público, sino que estaban destinadas a una minoría. Para mí era esencial que no se hiciese del tradicionalismo un instrumento del conformismo. El *afele panta* plotiniano, es decir: "Despójate de todo", éste debe ser el principio de quien sabe reconocer con claridad de mirada la situación actual. En forma más general, es la temática de la "*Vía de la Mano Izquierda*" la que debe proponerse en

nuestros días.

Estas consideraciones introducen ya a la parte general de mi libro, que se titula "*En el mundo en donde Dios ha muerto*". En la misma he descripto las diferentes fases necesariamente atravesadas por el nihilismo moderno luego de la ruptura de toda relación entre lo humano y lo que se encuentra por encima de lo humano. La moral pierde toda justificación superior; del sustituto constituido por la moral "autónoma" se pasa a la moral social o utilitaria y paulatinamente hasta la negación práctica de todo verdadero principio, con el natural correlato de una "traumatización" espiritual, del sentido de lo absurdo y de lo irracional de toda la existencia: Así se arriba al estado de ánimo que caracteriza a un número muy grande de integrantes de las últimas generaciones y a sus manifestaciones anárquicas, paroxistas y desesperadas. De la misma importancia ha sido sin embargo para mí indicar el nihilismo escondido detrás del mito económico sea "occidental" (*prosperity*) como "oriental" (marxismo), siendo la efectiva función de tal mito la de un anestésico embrutecedor confeccionado para prevenir la crisis existencial general en el mundo en donde Dios ha muerto.

En el mismo capítulo me he ocupado una vez más de NIETZSCHE, puesto que su temática fundamental hoy es más actual que nunca. La misma se resume en al pregunta: żqué puede venir después del nihilismo europeo? Más precisamente: żDónde se puede hallar un apoyo, un sentido satisfactorio de la existencia luego de la experiencia nihilista, sin volver para atrás, habiéndola considerado pues como irrevocable e irreversible en sus resultados?

No es el caso aquí de detenerme en el análisis hecho por mí de este problema esencial. Es tan clara en NIETZSCHE la postura ante el mismo, y del mismo modo son inciertas, es más peligrosas, las soluciones propuestas por él, en especial cuando las mismas se remiten hacia la teoría del superhombre y de la pura voluntad de poder, a la exaltación de la "vida" en un marco naturalista e incluso físico. El "ser uno mismo", el seguir la propia ley, haciendo de ella un absoluto, puede en vez representar una solución válida y positiva, es más la única solución que queda: a condición sin embargo de considerar a un tipo humano que concluye coincidiendo con el tipo particular al cual está justamente destinado mi libro: un hombre cuya naturaleza sea dúplice, comprendiendo tanto lo que es "persona", como la dimensión de la trascendencia. El ser uno mismo, el realizarse a sí mismo

más allá de todo vínculo tendrá pues un doble aspecto, en relación con uno y otro principio. La trascendencia (o lo que es "más que vida") constituida como elemento central y conciente adentro de la inmanencia (la "vida") es la condición de toda la vía indicada por mí, la cual va desde el "dionisismo apolíneo" (como apertura a toda más intensa y variada experiencia vivida, aunque en la especial y lúcida embriaguez determinada por la presencia del superior principio) hasta la impersonalidad activa, a la acción pura más allá del bien y del mal, del éxito y del fracaso, de felicidad e infelicidad, en la medida de sí en determinadas pruebas, sin temor por los golpes que puede alcanzar al Yo (invulnerabilidad interior), y así sucesivamente. El que me ha seguido hasta aquí podrá reconocer fácilmente de dónde he recabado algunas de estas direcciones.

No sólo el carácter ambiguo de muchas posturas de NIETZSCHE, sino en verdad diferentes características de su existencia y de su mismo final he creído yo poder explicarlos con la situación propia del despertarse en uno mismo del elemento de la trascendencia sin una asunción suya consciente y activa: situación que conduce necesariamente a formas trágicas y distorsionadas y también a casos de un cortocircuito destructivo. Pero la misma situación, en parte, en formas menos vividas que no tan sólo pensadas, se vuelve a presentar también en el existencialismo, al cual he dedicado otra sección del libro: en el existencialismo, no en cuanto sistema filosófico, sino en cuanto signo de los tiempos. El fondo prevaleciente en el mismo es nuevamente el fenómeno de una trascendencia pasivamente vivida, es decir "padecida": de modo tal que la libertad conquistada a través de un preliminar nihilismo se vuelve en contra del Yo, bajo la forma que SARTRE ha podido concebir como algo a lo cual "se es condenado". Sus efectos son el disgusto, la acentuación del sentimiento de lo absurdo de la existencia y de aquello que como individuo se es, el sentimiento del extrañamiento, también éste negativo, en tanto no determinado por la calma presencia de un principio superior. Por lo cual es natural que el existencialismo no haya podido mantener sus posiciones. He hablado del "callejón sin salida" y del "colapso" del existencialismo: callejón sin salida, en casos como el de HEIDEGGER, el cual termina dando como sentido de la existencia humana el vivir para la muerte, comprendida ésta como la única situación «descondicionadora" (¨casi como si en todos los casos la muerte tuviese tal efecto!); colapso, en los casos de repliegue hacia

posturas religiosas, como en los de JASPERS, de MARCEL y de muchos otros.

Aquí venía de considerar la posible ambivalencia de todo el proceso que ha tomado comienzo partiendo del humanismo y del Renacimiento. Su significado esencial en términos de filosofía de la cultura es naturalmente negativo: quedan firmes para la mayoría las ideas expresadas a tal respecto en *Rebelión contra el mundo moderno* y compartidas por toda la corriente tradicionalista. Pero para algunos seres este proceso general en el cual se ha venido a estar necesariamente inmiscuidos históricamente, hasta las últimas consecuencias nihilistas, puede también tener el significado de una puesta a prueba (una prueba del fuego o del vacío): la nada y la libertad destruyen, o son por el contrario el incentivo para la llegada al acto de una dimensión superior y escondida del propio ser. En el segundo caso se perfilan también nuevas perspectivas interiores. Por ejemplo, se va más allá sea del teísmo como del ateísmo, se ve que el dios "que ha muerto" es únicamente el dios humanizado de la moral y de la devoción, no el de la metafísica y de las doctrinas internas tradicionales.

Después de esta parte general, en el libro el problema de los comportamientos y de las tomas de postura es considerado en forma separada para una serie de dominios de la vida cultural y social contemporánea. El esquema constante es sobre todo el de poner en luz una particular situación disolutiva, luego indicar cuál ventaja puede recabar de ella el tipo humano diferenciado presupuesto por mí. Por lo que se refiere a todos los procesos del mundo moderno que afectan al individuo (los procesos desindividualizadores), el orden de ideas expuesto por mí es afín al ya indicado al hablar de JÜNGER: a partir de estos aspectos del mundo último puede ser propiciada una nueva impersonalidad y un nuevo realismo. La constatación de que la ciencia moderna tiene un carácter puramente práctico y de que, a pesar de toda apariencia, representa y determina la disolución de todo lo que es conocimiento verdadero y viviente, puede conducir hacia la superación de todo mito cientificista, y encaminar hacia contactos directos con la naturaleza en todo lo que ésta posee de elemental y de lejano de lo objetivo y de lo humano, a los fines de un correspondiente despertar interior (tal dirección es obviamente opuesta a todo retorno a la naturaleza de carácter primitivo, deportivo y similares, fenómeno éste que he hecho referir a los signos regresivos de los tiempos). En conexión con

esto he también considerado brevemente algunas exigencias asomadas en la denominada "fenomenología" (la escuela de HUSSERL), pero permanecidas en la misma, en tanto mera filosofía, allí donde las mismas habrían podido encaminar hacia tomas de posición ya conocidas por las doctrinas internas del mundo tradicional acerca de la "apertura intelectual" de la realidad de acuerdo a sus dimensiones múltiples y acerca de la asunción simbólica de la misma. En otro capítulo he considerado la esfera de la cultura en sentido estricto, de la literatura moderna, me he detenido en el sentido de los desarrollos de la música más actual y del mismo *jazz* con relación a la emergencia tentativa en la misma de lo primordial y de formas que ponen fin a la época romántica. He enfrentado también el problema de las drogas, el uso de las cuales se vincula, como un caso-límite, a los múltiples intentos de crearse un sustituto para un sentido de la existencia en la crisis existencial del hombre moderno.

En la sección que se titula "*La disolución en el dominio social*" es sin más resaltado el desapego de toda finalidad práctica. En el domino político y social no existe más nada que merezca verdaderamente una plena entrega y un compromiso profundo. La **apolitia** debe ser el principio del hombre diferenciado. Es insignificante para él la antítesis entre "Oriente" y "Occidente": son dos aspectos del mismo mal (tal como había ya indicado en *Rebelión* casi treinta años antes). Una toma de postura puede ser sugerida por motivos crudamente prácticos, en cuanto el Oriente comunista implica la eliminación incluso física de todo aquel que no se pliegue a su ley. Ante la constatación de la crisis del sentimiento de patria, de la familia y de otras cosas, he vuelto a hacer presente lo que a nivel general e introductorio había indicado al comienzo del libro: son esencialmente formas del mundo burgués, prolongaciones míticas, sentimentales, retóricas o románticas del mismo las que son golpeadas siempre más por la disolución. En particular, me he detenido en el dominio del sexo, para indicar una vez más la situación ambivalente acontecida: que todos los tabúes, las prohibiciones y los convencionalismos vigentes en aquel campo hayan caído o estén por caer, ello puede también ser un bien. Queda sólo por ver quién puede usar la nueva libertad, y en cuál modo puede usarla, en oposición con todo lo que es corrupción minúscula, primitivismo sexual y obsesión pandémica por el sexo. Aquello que en el nuevo espacio puede ser hecho valer, para relaciones libres, intensas y esenciales, entre el hombre y la mujer, remite

en parte a algunas perspectivas indicadas por mí en *Metafísica del Sexo*. Lo absurdo de la procreación, como vía mayormente segura para asegurar una continuidad, no la de la sangre, sino la de la transmisión de un saber y de un ordenamiento interior a quien esté calificado (paternidad espiritual) aparece desde un punto de vista superior siempre más evidente. La disolución moderna hace de modo tal que no se pueda contar más con el soporte correlativo de una sangre; toda nueva generación se siente cada vez más desapegada anárquicamente de la anterior.

El último capítulo se titula "*El problema espiritual*" y en el mismo he retomado sobre todo y aplicado a un plano particular del nuevo libro lo que había ya expuesto en mi crítica al neoespiritualismo contemporáneo: hoy nos hallamos ante un conjunto de tendencias "espiritualistas" las cuales, como máximo, no son el síntoma de un resurgimiento sino uno de los fenómenos que atestiguan la disolución propia de una época crepuscular, haciendo en cierto modo de correlato del materialismo de ésta. Y aquí he debido hablar con claridad, aun a costa de desilusionar a aquellos que me han seguido en las obras que tratan de argumentos esotéricos, de yoga y de iniciación. Cuando no se trata de las divagaciones "neoespiritualistas" que muchas veces son sólo pésimos sustitutos de la simple necesidad religiosa, sino que nos dirigimos hacia las auténticas ciencias tradicionales, es necesario darnos cuenta claramente de que la situación en la cual se encuentra el hombre de hoy, y también la rápida retracción u ocultamiento de todo verdadero centro capaz de transmitir al sujeto influencias verdaderamente transhumanas, convierten en imposible, o tan sólo en excepcionalmente posible, una efectiva realización de la "apertura iniciática de la conciencia". Ello vale incluso para el tipo humano al cual me he dirigido en *Cabalgar el tigre*, si bien él en el ámbito de los principios aparezca como predispuesto más que cualquier otro para una tal realización y no pueda no considerarla como el centro efectivo de gravitación, como el *telos* de su ser más profundo. En general, lo que hoy queda como posible es imprimir a este ser una orientación hacia la trascendencia, tal de mantenerse en toda contingencia (como la bisagra que "permanece firme aun cuando la puerta se sacude", o como la aguja imantada que retoma siempre su dirección hacia el norte luego de cualquier oscilación), y dejar que ello produzca sus naturales efectos en la existencia de cada día, a la espera del momento en el cual, removida la obstrucción, aquí o en otro de los estados múltiples del

ser, la carga acumulada actúe irresistiblemente. Uno de estos efectos indicados por mí se refiere a una especial postura ante la muerte, una *contemplatio mortis* positiva, la que no hace dar más importancia al permanecer o no con vida, que deja, por decirlo así, a la muerte ya detrás de sí: sin que ello paralice. Por el contrario, partiendo de tal punto debe intervenir una superior, exaltada y libre forma del vivir, llevada por una mágica y lúcida embriaguez.

En este contexto he sido llevado a mencionar el tema del derecho a la propia vida, es decir, el problema del suicidio. He precisado los presupuestos en base a los cuales doctrinas como la buddhista, estoica y jainista, han reconocido un tal derecho, mientras que yo he indicado la inconsistencia de los argumentos que desde el punto de vista del teísmo religioso son enunciados en contra del uso de aquel derecho. Sin embargo la conclusión del examen lleva por igual en contra de tal uso, si bien en el ámbito de los principios el hombre interiormente libre (por ende una minoría exigua) pueda siempre reivindicarlo: ello esencialmente con referencia a la doctrina tradicional según la cual la existencia de aquí abajo no es una casualidad, ni una irracionalidad, ni el don no requerido de un Creador, sino el efecto de una elección trascendental prenatal hecha por cada uno, si bien con un significado sumamente variado. La exposición de esta verdad debería ya de por sí desdramatizar todo lo que como trágico y oscuro presenta una existencia, en el sentido del dicho oriental de que "la vida en la tierra es un viaje en las horas de la noche" y, como tal, un mero episodio en un conjunto mucho más vasto que se extiende antes y después de ésta. Pero a quien disponga de un más alto grado de conciencia, de un recuerdo (casi platónico) aquella verdad debería proveer un ulterior fundamento en el cual el conjunto de las actitudes indicadas aquí en mi libro puede ser integrado. Queda como lícito enfrentar peligros y riesgos en el sentido no tanto de un *amor fati*, cuanto de un procedimiento casi oracular que, en el fondo, es de conocimiento de sí y de lo que se ha querido. Una aplicación particular de la mencionada concepción puede sin embargo referirse al problema existencial último del tipo humano considerado por mí: "elevarse más allá de aquello que puede ser comprensible a la luz de la sola razón humana y alcanzar un alto nivel interior y una invulnerabilidad de otro modo difícil de conseguir, son quizás las posibilidades que, a través de reacciones adecuadas, se ofrecen justamente en los casos en los cuales el viaje en las

horas de al noche no deja divisar casi nada del paisaje que se atraviesa, en el cual parecería ser verdadera la *Geworfenheit*, la idea de un absurdo 'ser lanzados' dentro del mundo y del tiempo, además de un clima en el cual la misma existencia física no puede no presentar una creciente inseguridad". Como algo más que un acto de fe he expresado al concluir mi libro, la idea de que "justamente la realización de las posibilidades antes mencionadas –en mayor medida encubiertas y menos concebibles en situaciones diferentes y más deseables desde el punto de vista tan sólo humano– sea la razón última y el significado de aquella elección de parte de un "ser" el cual, por tal vía, ha querido medirse a sí mismo con una medida difícil: justamente viviendo en un mundo opuesto al que está conforme a su naturaleza, es decir, opuesto al mundo de la Tradición". Perspectivas análogas yo las había formulado del mismo modo en la conclusión de *Rebelión contra el mundo moderno*, remitiéndome también a tal respecto a algunas enseñanzas de una antigua sabiduría.

El punto de vista realista que he creído tener que asumir en *Cabalgar el tigre* me ha llevado, últimamente, a algún choque polémico con ambientes que todavía alimentan ilusiones sobre las posibilidades ofrecidas por los "residuos tradicionales" existentes en el mundo de hoy en día. Así pues, en un intercambio de ideas con TITUS BURCKHART, el cual me había hecho notar que aun subsistían posibilidades de tal tipo en áreas no europeas, he debido preguntarle si él admitiese o no, que también estas áreas serán afectadas por as "leyes cíclicas"; en el cual caso no se ve la gran importancia de indicar ambientes o países en los cuales la involución aun no ha alcanzado el grado del Occidente actual. Y por la mención del mismo BURCKHART de "influencias espirituales cuya acción, si no es siempre visible, sin embargo sobrepasa inconmensurablemente todo lo que se encuentra en el poder del hombre", influencias que los sobrevivientes centros de carácter "iniciático" deplorarían, yo he tenido que decir que, aun estando hoy lejos de excluir la existencia de tales eventuales influencias, en lo relativo a los centros que hoy las poseerían todavía habría que preguntarse si los mismos han recibido la orden de no usarlas y de no obstaculizar el proceso general de la involución. De lo contrario, resaltaba, ¿qué se debe pensar por ejemplo del Tibet, invadido y profanado por los comunistas chinos? O de los *kamikaze* japoneses, abatidos casi siempre como moscas por la ultrapoderosa artillería antiaérea adversaria aun antes de poder acercarse al enemigo y

activar, a su manera, "el viento de los dioses"? Y si en el Islam no puede negarse la presencia de algunos centros iniciáticos sufíes, esta presencia no impide para nada que los países árabes "evolucionen" ya en forma irresistible en el sentido modernista, progresista y antitradicional. Muchos otros ejemplos podrían ser aducidos aquí. (Este mismo argumento lo he retomado en un capítulo agregado a la segunda edición de mi libro *El Arco y la Clava*, que se titula "*Los centros iniciáticos y la historia*").

Así pues todo parece estar abandonado a sí mismo, o bien que el proceso general de "solidificación" y de desacralización del ambiente convierte ya en relativos los poderes supuestos antes mencionados: la realidad de los cuales por lo demás es difícil de verificar si nos limitamos al campo del puro conocimiento, si es que no se incluye también el de la acción. La idea de que el círculo se cierra vuelve a imponerse.

Cabalgar el tigre bajo ciertos aspectos, refleja mi misma vía; la que en general me he esforzado de seguir en mi existencia. No por esto ello tienen sin embargo un valor de mero testimonio subjetivo o privado de una especie de testamento espiritual, en cuanto creo que en las situaciones y en la problemática de mi vida se han reflejado y quizás precisado diferentes aspectos típicos de la existencia contemporánea.

Con este libro se cierra un ciclo en el sentido que en una cierta manera yo he retornado a las posturas de partida, a aquellas hacia las cuales en mi primera juventud me había arrastrado un impulso profundo, si bien no siempre conciente, llevándome a una negación radical del mundo y de los valores existentes, hasta el punto cero propio del dadaísmo, tal como en aquel momento yo lo había interpretado y vivido. He ya dicho que aquel impulso, que había sido también el conato hacia una liberación informe, me había empujado hasta el límite de una catástrofe. Los decenios que siguieron han correspondido a una toma de control, a una consolidación y a la gradual conquista de puntos firmes sea en el campo de la concepción general del mundo, sea en el de los comportamientos. Luego de haber buscado de hacer conocer con mis obras (esencialmente con las escritas en el segundo período, luego del intermedio filosófico-especulativo) las fuentes de las cuales tal firmeza puede ser recabada, luego de haber buscado también siguiendo la segunda de mis inclinaciones (la del *kshatriya*), de hacer valer, en el dominio de la acción y al margen de la misma política, los principios para una *rebelión en contra del mundo moderno*, cuando los

acontecimientos últimos hacen claramente aparecer la absoluta inanidad de toda iniciativa de tal tipo, de todo esfuerzo reconstructivo, junto al general e irreversible carácter de disolución propio de este fin de ciclo, se ha representado el mismo problema del período de crisis de después de la primera guerra mundial: con la diferencia sin embargo de la presencia, para enfrentarlo positivamente, de lo que ha sido adquirido como inalienable a través de todas las experiencias sucesivas, vividas en campos tan distintos, partiendo de una inmutada tendencia de base. Así nada ha sido revocado o se ha perdido, por lo que se refiere a lo esencial, es decir no tanto a las experiencias, las teorías y los puntos de referencia en sí mismos cuanto a lo que de ellos se puede obtener, como formación interior, para aquel que los haya asumido y comprendido. A tal respecto, también con mi último libro he tratado de permanecer en contacto con quien me ha seguido hasta aquí, mientras que con estas notas he querido también servirle de guía y prevenir posibles confusiones, haciéndole abrazar el desarrollo de conjunto de mi actividad de acuerdo a su dirección esencial. Quizás, aun si no es hoy, un cierto significado simbólico, por ende no banalmente personal, podrá ser reconocido en el mismo.

En el último período, prescindiendo del mundo político oficial (hace una excepción en una cierta medida el partido que se ha denominado "*Movimiento Social Italiano*") en algunos ambientes culturales se han manifestado tendencias de Derecha. En manera no secundaria mis últimos escritos, principalmente *Los hombres y las ruinas* y el ensayo crítico sobre el fascismo, además de artículos múltiples salidos en revistas, han tenido en vista también a tales ambientes a los cuales he tratado de proveer puntos de referencia a fin de que mantuviesen los principios y una base de doctrina unívoca. De hecho, es real el peligro de crisis y de desvíos. Ha habido personas y grupos que cultivan un vago tradicionalismo, insistiendo también en apoyarse todavía en el catolicismo. La derecha, a tal respecto, corre el peligro de terminar en algo muy poco interesante. Con la idea de tradición parece verificarse algo análogo. En su sentido particular y superior ya indicado, por el cual tal palabra es escrita con mayúscula no por simple énfasis, ella comienza a atraer la atención. Pero justamente constatando esto, existen quienes de la Tradición han sustentado una concepción desvigorizada que está determinada por preocupaciones moralizantes y religiosas, concepción que, por ser obviamente menos

incómoda y comprometida, puede tomar pié con el efecto de una lamentable caída de nivel. Es sintomática la respuesta dada a un entrevistador por un escritor católico más bien conocido. Habiéndosele preguntado si las ideas "tradicionales" defendidas por mí y también sus aplicaciones políticas hubiesen ejercido una influencia sobre él y otros de su generación, él contestó afirmativamente, agregando sin embargo de haberse luego alejado de ellas, siendo la situación, desde su punto de vista parecida a la de una sana helioterapia: "si no se detiene en un determinado momento se corre el peligro de quemarse". Es un modo elegantemente hábil de confesar que no se había sentido con el coraje de mantenerse en la línea de lo incondicionado y que se había replegado sobre un tradicionalismo tibio.

He hablado de este estado de hecho haciendo una puesta a punto correspondiente en uno de los últimos capítulos de la segunda edición de otro libro mío, *El Arco y la Clava*, sobre el cual volveré. La ocasión me había sido ofrecida por un periodista de cierto prestigio en la prensa italiana, el cual había dado a una recopilación suya de ensayos el pretencioso título *"Qué es la tradición"*; en las pocas partes del libro que tienen alguna relación con el tema ha sido nuevamente una concepción bastante desfasada y desvigorizada de la Tradición la que ha sido presentada.

Mi libro, al cual acabo de hacer mención, *El Arco y la Clava* (publicado por *Scheiwiller*) es el último salido hasta ahora. Es una recopilación de ensayos, algunos ya publicados en forma separada en varias ocasiones o que constituyen el texto de mis conferencias, otros en cambio nuevos. El título quiere indicar los dos principales dominios tratados. Con el "arco" se alcanzan los objetivos lejanos, y con ello se alude a problemas de orden superior. Con la "clava" se golpean y abaten los objetos cercanos, y aquí se trata de una crítica y de una toma de postura ante problemas múltiples de las costumbres y de la sociedad contemporánea.

Indicaré aquí sólo que un ensayo del primer grupo está dedicado a una precisión sistemática de aquello que es la iniciación en su sentido superior y auténtico. La misma me ha parecido oportuna por una doble razón. En primer lugar, por la circunstancia lamentable de que si hoy en día se siente todavía hablar de iniciación, aparte de los vestigios vacíos de los ritos masónicos, ello ha acontecido dentro de los márgenes de las diferentes sectas teosofistas y "neoespiritualistas", en términos tales de generar confusiones e incomprensiones. En segundo lugar, una definición precisa

me ha parecido necesaria porque algunas disciplinas modernas, a partir de la historia de las religiones y de la etnología, han resultado privadas de los puntos de referencia para orientarse adecuadamente ante un material sumamente rico ya a disposición, por lo cual no pocas veces han confundido el tipo del iniciado con el del místico, del yoga, incluso del brujo de los salvajes y así sucesivamente, mientras que entre estos tipos existen en general diferencias sumamente precisas. Mi ensayo traza pues netas delimitaciones. Otro ensayo, en un dominio contiguo, concierne al mito y toma postura en contra de las interpretaciones irracionalistas e incluso psicoanalíticas (teoría de los "arquetipos") del mismo, interpretaciones tales de dejar a un lado las dimensiones más profundas y metafísicas. Un ensayo está luego dedicado al difícil problema de definir los "símbolos" que pueden verdaderamente distinguir el Oriente del Occidente, lo cual me ha también dado la ocasión de combatir concepciones tendenciosas sostenidas por algunos autores católicos, tales como GUARDINI y CUTTAT, más o menos en la misma línea de la obra, por lo demás ya bastante desacreditada, de H. MASSIS, *La défense de l'Occident*. Una conferencia sostenida por mí en su momento en Alemania constituye un posterior capítulo; se trata de las relaciones entre germanismo y romanidad, y es también tocado el "misterio hiperbóreo", el tema de la "Luz del Norte". Y así sucesivamente.

Bajo el signo de la "clava" se encuentran los escritos que tienen incumbencia con tendencias contemporáneas y que pueden presentar también un interés general, El uno, "*Libertad del sexo y Libertad respecto del sexo*", se refiere a la denominada "revolución sexual" y contiene una crítica de las ideas de los principales sostenedores de la misma, a partir de WILHELM REICH. Por lo demás, he puesto de relieve el hecho curioso de que la contraparte de esta batalla por una sexualidad, la que debería estar libre de todo vínculo y de toda inhibición, es una concepción primitiva que parece ignorar del sexo las dimensiones más profundas y más interesantes. Por otro lado, ello es natural, dado el carácter "democrático" de la pregonada "revolución sexual", carácter que no puede no reducir al mismo sexo a un artículo corriente de consumo para cualquiera. Bajo cuáles condiciones la libertad *del* sexo podría incluso convertirse en determinados individuos en el medio para realizar una libertad *respecto del* sexo, ello es totalmente ignorado. REICH ha tenido el sentido de aquella dimensión del sexo por

medio de la cual el mismo tiene el carácter de una fuerza primordial y supraindividual, pero, aparte de su imposibilidad de una consideración metafísica, en el fondo él juega incluso con el fuego con su teoría del "orgasmo integral" como plena apertura a la misma, puesto que no sabe nada del *otro* término, de la *otra* potencia, de aquella que el tantrismo ha referido al propio *Çiva*, contraparte dominadora de la *Çakti*.

Finalmente haré mención del último ensayo del libro en cuestión, que se titula "*La juventud, los beats y los anarquistas de derecha*". Ya me había detenido en tal problemática en forma repetida. De hecho aquellos jóvenes que en 1948, a mi regreso a Italia, habían sido para mí una agradable sorpresa por su orientación de Derecha, con el correr de los años en parte se desbandaron. Los que tenían alguna cualidad de escritor la comercializaron trabajando como periodistas o cosas similares, y también cuando su orientación más íntima no varió, la misma muchas veces decayó (remito siempre a lo que he dicho acerca de los repliegues en un tradicionalismo domesticado). El único grupo que doctrinariamente se ha mantenido firme sin descender en compromisos es el que se ha llamado "*Orden Nuevo*". Pero hay otro aspecto: también entre los que han continuado manteniendo las líneas puede resaltarse poco de lo que había caracterizado a la juventud antiburguesa de mis antiguos tiempos. Ésta en todo caso, ha hallado su continuación, si bien distorsionada, en la "juventud quemada" anarcoide de la línea denominada como "contestaria", *beat* y *hippie*. El "revolucionarismo" de los otros es restringido en general al campo ideológico-político, con la lucha en contra del sistema democrático y el marxismo. No pocos de éstos están también listos a comprometerse activa y riesgosamente. Sin embargo en su vida práctica estos elementos presentan poco de "revolucionario"; ellos permanecen "burgueses" en cuanto a la gran mayoría de los otros, en especial por todo lo que se refiere al matrimonio, al sexo, a la prole y a la familia.

Es en razón de ello que en el ensayo en cuestión me he ocupado del movimiento *beat* (el de la primera hora, que debe distinguirse de las formas escuálidas proliferadas recientemente). Consideré sus problemas y límites, luego de que he tratado de indicar en qué modo los jóvenes que sienten análogas exigencias y rechazos puedan hoy evitar vías peligrosas y sin salida y asegurarse una firme base para legitimar sus negaciones, pero sobre todo para "ser", para crearse un verdadero centro. De aquí el

concepto del "anárquico de derecha", el cual se diferencia de los otros porque no niega por negar, sino porque tiene el sentido de valores para nada incorporados en el orden existente, porque rechaza el mundo burgués, porque aspira a una superior libertad, no desunida de una disciplina rigurosa ("puedes permitirte sólo aquello sobre lo cual tienes también el poder de decir que no"; "si la bisagra está firme, la puerta puede también golpear con fuerza").

***

Habiendo arribado el momento de concluir, en una mirada retrospectiva creo haber hecho, en los límites de mis posibilidades, lo que "debía hacer". No tengo dificultad en reconocer que esta expresión se refiere sobre todo a un hecho subjetivo, es decir a la sensación, repetidamente tenida y ya referida, de cumplir con una tarea aceptada por mí justamente como tal, puesto que sólo en parte corresponde a lo que en otras situaciones –en una civilización de diferente tipo– habría probablemente y en forma más congenial hecho y que difícilmente habría sido hacer "el escritor": aun si yo no me he identificado para nada con tal actividad y la he considerado sólo como medio para un fin. Por lo demás, la mencionada situación ha hecho de modo tal que las preocupaciones de un "éxito" o menos, para mí hayan tenido muy poco peso desde el punto de vista personal: mi preocupación, en todo caso, habría sido, o sería, de orden objetivo, en relación con la mayor eficiencia que quizás se hubiese hecho posible en tanto, en relación con los fines perseguidos, en los diferentes períodos me hubiese sido dado recoger, o mejor, disciplinar mis posibilidades.

No se trata sólo del domino más exterior, en el cual se ven confirmadas rigurosamente día a día las previsiones recabables de la interpretación tradicional general de la historia occidental. Si el punto de vista de tal interpretación histórica no asegurara una impasibilidad spinoziana, hoy no podrían no insurgir sentimientos violentos ante todo aquello que Occidente hoy utiliza y prepara para su propia ruina, con una estupidez propia de ganado bovino la cual, en donde no se tuviera en vista la rigurosa concatenación inmanente de las acciones y de las reacciones, haría pensar en el

dicho de que el dios enceguece a quienes quiere perder. En lo que particularmente se refiere a la Italia actual, el espectáculo general tan sólo suscita pena y disgusto.

Pero aparte del dominio político social, en el mismo campo principal de mi actividad hoy no hay nada que incite a nuevas iniciativas. No me refiero por supuesto a la cultura general oficial. En Italia hoy la misma se encuentra como nunca bajo el signo de aquello que, usando una expresión ya utilizada, puede denominarse como la "estupidez inteligente", y esto aun en el mejor de los casos, es decir cuando no se trata más bien de una *intelligentzia* más o menos politizada en el sentido de las predominantes ideologías democráticas y de izquierda, con el correspondiente régimen de las trenzas en las grandes casas editoras y en los principales diarios. En cuanto a sus resonancias, quizás mis libros han tenido más en el exterior, y ya he indicado aquellas obras mías que han sido traducidas en lenguas extranjeras, sobre todo en francés. En Italia de todos modos debe existir un público mío personal atento y fiel, dado que, salvo los más recientes, todos mis libros o se encuentran agotados o se hallan en segundas y terceras ediciones: pero es un público casi diría misterioso. Aparte de la adhesión de personas pertenecientes a nuevas generaciones, atraídas sobre todo por las bases que las doctrinas tradicionales ofrecen para una orientación de Derecha, son casi inexistentes personas calificadas arribadas a la madurez que en el campo de los estudios, partiendo de las posturas defendidas por mí o hechas conocer por mí, hayan ido más adelante con desarrollos personales serios, metódicos y meditados, de modo tal de dar lugar a una particular corriente o escuela, como en parte ha sido el caso de Francia como consecuencia de la actividad de René Guénon (si bien con un buen margen de "escolasticismo guénoniano", signado por la angustia de alejarse de las ideas del Maestro). Ya he hablado acerca de la neta distancia que separa mi línea de la de una cierta veleidosa cultura de Derecha, que hoy tiene más de una manifestación, y es también significativo el ostracismo que algunos de los correspondientes ambientes demuestran respecto a mi persona. Con Alemania, de la que habíamos ya dicho que con relación a mis ideas presentaba un terreno fecundo, no podemos contar ya casi más: tras el derrumbe militar le siguió un decaimiento interior, intelectual y espiritual, un desinterés e indiferencia casi neurótica hacia cualquier idea superior. Algunas excepciones no

impiden que por doquier "el desierto crezca".

En Italia, afuera del campo periodístico o en el contexto político, he sabido de pequeños grupos inspirados en las ideas que yo he hecho conocer. Entre otras cosas se ha formado en Génova un "*Centro de Estudios Evolianos*" y una iniciativa análoga ha sido tomada en Francia. Hasta ahora en este campo no parece sin embargo haberse delineado nada que tenga un carácter de relieve y que represente un sólido comienzo. Pero debo decir que los contactos que mantengo se reducen a lo esencial y mis posibilidades de información directa son limitadas. Por otro lado se han verificado también casos de curiosos procesos regresivos en personas que se habría pensado que estuviesen inmunizadas de ciertas crisis gracias a todo lo que les había llegado a conocimiento de un saber superior, o también tan sólo por su preparación cultural.

De cualquier manera a quien quiera retomarlo y desarrollarlo, yo pienso que le he propuesto e indicado ya las cosas más esenciales en dominios múltiples; especializarse en investigaciones particulares en uno u otro de los mismos, me parece algo privado de una razón profunda: podrá también hacerlo, pero sólo porque no hay nada mejor, a menos de interrumpir todo. Así pues por ahora se me ha ocurrido escribir estas notas, con el doble fin indicado al comienzo: sobre todo para proveer una especie de guía a través de mis obras, luego también como preparación de un material quizás no inútil en el caso hipotético de que en un mañana mi actividad fuese considerada en su conjunto, para esclarecer aquello que en la misma eventualmente no se reduce a una irrelevante contingencia.

Roma, enero de 1972.

La obra que a continuación presentamos se trata del último libro escrito por JULIUS EVOLA, en la ciudad de Roma en 1972, dos años antes de morir. Este texto tiene una significativa importancia pues en el mismo nuestro autor relata en forma sistemática y sucesiva todos los distintos momentos de su trayectoria intelectual, los que darían lugar a sus diferentes trabajos. Casi como una herencia espiritual EVOLA ha querido pues brindarnos una guía para poder comprender la totalidad de sus escritos, incluso los pertenecientes a los períodos en los cuales, como por ejemplo durante la época juvenil del dadaísmo, aparentemente nos encontraríamos con producciones antagónicas respecto de su estilo y línea esencial de pensamiento.